

RAOUL GIRARDET

*MITOS E MITOLOGIAS
POLÍTICAS*

Tradução:
MARIA LUCIA MACHADO



Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

G434m Girardet, Raoul.
Mitos e mitologias políticas / Raoul Girardet ;
tradução de Maria Lucia Machado. -- São Paulo : Com-
panhia das Letras, 1987.

Bibliografia.
ISBN 85-85095-42-3

1. Europa -- Política e governo -- Século 20
2. França -- Política e governo 3. Política -- Filoso-
fia I. Título.

CDD-320.01
-320.94
-320.944

87-1659

Índices para catálogo sistemático:

1. Europa : Política 320.94
2. França : Política 320.944
3. Mitos políticos 320.01
4. Política : Filosofia 320.01

Copyright © Éditions du Seuil, 1986

Título original:

Mythes et mythologies politiques

Capa:

Ettore Bottini

Quadro: *Eclipse* de George Grosz

Índice onomástico:

Paulo César de Mello

Revisão:

Marizilda Lourenço

Paulo César de Mello

Lúcio Flávio Mesquita

1987

Editora Schwarcz Ltda.
Rua Barra Funda, 296
01152 — São Paulo — SP
Fones: (011) 825-5286 e 67-9161

*Ad memoriam
PHILIPPI ARIËS
Hunc librum mitto
De quo inter nos contentionem fecimus
Non interruptam ne morte quidem.*

Alguns dos temas abordados neste ensaio foram objeto, há alguns anos, de vários seminários sucessivos no quadro do terceiro ciclo do Instituto de Estudos Políticos de Paris. Queremos agradecer pela presença e pela contribuição a todos aqueles, estudantes ou não-estudantes (e especialmente a Georges Liebert, Jean Plumyène e Alain-Gérard Slama), que deles aceitaram participar.

ÍNDICE

Para uma introdução ao imaginário político	9
A conspiração	25
O salvador	63
A idade de ouro	97
A unidade	141
Na direção de um ensaio de interpretação	177
Notas	193
Índice onomástico	203

PARA UMA INTRODUÇÃO AO IMAGINÁRIO POLÍTICO

O estudo do que se designa habitualmente pelo termo ambíguo de história das idéias políticas não cessou de suscitar, e há várias gerações, obras belas e fortes. Para além de sua diversidade, para além dos sistemas de valores, de referências e de interpretações aos quais se ligam, estas apresentam, no entanto, uma estranha constante: uma desconfiança obstinada em relação ao imaginário. Com algumas exceções, e essas exceções são recentes, todas tendem a restringir sua exploração ao domínio exclusivo do pensamento organizado, racionalmente construído, logicamente conduzido. Herança, sem dúvida, dessa primazia conferida ao racional, há quase três séculos, pela civilização do Ocidente: é no quadro exclusivo da defrontação das doutrinas, do entrecruzamento ou do choque dos “sistemas de pensamento” que são percebidos e apreendidos os grandes debates onde se viram historicamente confrontadas as visões opostas do destino das Cidades. A densidade social, a dimensão coletiva não são negadas, e com elas tudo aquilo que os debates ideológicos implicam de conteúdo passional, tudo aquilo que os carrega desse peso por vezes tão denso de esperanças, de recordações, de fidelidades ou de recusas. Mas no final das contas a análise se acha sempre, ou quase sempre, reduzida ao exame de certo número de obras teóricas, obras classificadas em função do que a tradição lhes atribui em valor de intemporalidade e que se trata essencialmente de situar umas em relação às outras, de explicar, de

comentar e de interpretar. Tudo o que escapa às formulações demonstrativas, tudo o que brota das profundezas secretas das potências oníricas permanece, de fato, relegado a uma zona de sombra, na qual bem raros são aqueles que ousam penetrar. O sonho só é levado um pouco em consideração quando se exprime na forma tradicional do que se convencionou chamar de utopia, ou seja, de um gênero literário bem determinado, com finalidades didáticas claramente afirmadas, submetido a uma rigorosa ordenação do discurso e facilmente acessível à exclusiva inteligência lógica.

Não se trata de modo algum, neste ensaio, de contestar a legitimidade desse procedimento, paralelo, aliás, ao que seguiram, e ainda continuam a seguir bem amplamente, a história da literatura, a da arte ou a das ciências: é sobre esse mesmo princípio que repousam, no essencial, o conhecimento e a compreensão do conjunto de nossa herança cultural. Também não se trata de ignorar ou de negar a importância muitas vezes decisiva do impacto histórico de certo número de grandes obras políticas: se Locke, Rousseau, Montesquieu ou Marx não houvessem escrito, se suas obras não tivessem influenciado, seduzido as inteligências e provocado sua adesão, é pouco provável que as sociedades do final do século XX apresentassem ao nosso olhar a imagem que têm atualmente. As páginas que se seguem não testemunham de modo algum qualquer vontade de questionamento. Elas só dependem na verdade, em seu objetivo essencial, de um simples esforço de alargamento do domínio por assim dizer profissional que, há longo tempo, foi atribuído ao seu autor. Responsável pelo ensino da história das idéias políticas no Instituto de Estudos Políticos de Paris, como, tendo muito naturalmente passado do estudo dos "sistemas de pensamento" para o das mentalidades, não haveria ele de ser levado a abordar essa vertente desconhecida, ignorada, negligenciada do próprio mundo que tinha por tarefa evocar e da qual tantos fatos, tantos textos não cessavam, entretanto, de vir lembrar-lhe a obsedante presença? Situando-se deliberadamente fora do campo tradicionalmente atribuído às curiosidades e às pesquisas da "história

das idéias", foi então como uma tentativa de exploração de uma certa forma do imaginário — no caso, o imaginário político — que esta obra foi concebida e deve ser compreendida.

O fato da moda ter-se apoderado, bem recentemente, de certa terminologia, de certo tipo de vocabulário expõe ao risco, talvez, de tornar um pouco suspeita a importância atribuída aos problemas abordados. Tantos relatos, no entanto, tantos apelos, tantos anúncios proféticos que escapam a toda racionalidade aparente, mas dos quais nossa cultura política carrega ainda tão profundamente a marca... Parece claro, e com irredutível evidência, que é de uma notável efervescência mitológica que não cessaram de ser acompanhadas as perturbações políticas dos dois últimos séculos da história européia. Denúncia de uma conspiração maléfica tendendo a submeter os povos à dominação de forças obscuras e perversas. Imagens de uma Idade de Ouro da qual convém redescobrir a felicidade ou de uma Revolução redentora que permite à humanidade entrar na fase final de sua história e assegura para sempre o reino da justiça. Apelo ao chefe salvador, restaurador da ordem ou conquistador de uma nova grandeza coletiva. A lista recapitulativa está longe de encerrar-se.

Alguns desses temas encontram-se, mais ou menos discretamente presentes, no segundo plano de algumas das grandes construções doutrinárias do último século, compreendidas aí aquelas que invocam com o máximo de força o seu rigor demonstrativo e o caráter essencialmente "científico" de seus postulados. E aí se encontram, sem dúvida, para muitas delas, a origem e a explicação de seu poder de atração: qual teria sido o destino de um marxismo destituído de todo apelo profético e de toda visão messiânica, reduzido exclusivamente aos dados de um sistema conceitual e de um método de análise?... Mas milenarismos revolucionários, nostalgias passadistas, culto do chefe carismático, obsessões maléficas podem igualmente se apresentar sob uma forma mais imediata ou mais abrupta. Então, é em toda sua autonomia que se impõe o mito, constituindo ele próprio um sistema de crença coerente e completo. Ele já não invoca, nessas condições, nenhuma

outra legitimidade que não a de sua simples afirmação, nenhuma outra lógica que não a de seu livre desenvolvimento. E sem dúvida, qualquer que seja o caso, a experiência mostra que cada uma dessas “constelações” mitológicas pode surgir dos pontos mais opostos do horizonte político, pode ser classificada à “direita” e à “esquerda”, segundo a oportunidade do momento. (Que se pense apenas na constante ubiquidade, com relação a isso, do tema da Conspiração judia ou do legendário do Homem providencial.) Não é menos verdade que, bem para além das clivagens que nos habituamos a tomar como decisivas, encontramos na presença de conjuntos estruturais de uma real homogeneidade e de uma constante especificidade. Os papéis que lhes foram atribuídos puderam variar, no tempo e no espaço, em função das vicissitudes do debate ideológico ou do combate partidário. No quadro de cada um deles, os fatores de permanência e de identidade continuam, contudo, facilmente desvendáveis, tanto no nível da linguagem quanto no das imagens, no nível dos símbolos assim como no das ressonâncias afetivas.

Privilegiando o caso francês e nos limites cronológicos dos dois últimos séculos, são quatro desses “grandes conjuntos” mitológicos — a Conspiração, a Idade de Ouro, o Salvador, a Unidade — que este ensaio se propõe mais precisamente como temas de exame.

Caminhada arriscada, no entanto, pontilhada por múltiplos ardis, repleta de singulares obstáculos...

O primeiro deles, o mais evidente mas não o menos temível, é da ordem do vocabulário.¹ Considerando-se a pluralidade de interpretações que lhe atribui a linguagem comum, um persistente equívoco continua, com efeito, a cercar o próprio termo mito. Para os antropólogos e os historiadores do sagrado, o mito deve ser concebido como uma narrativa: narrativa que se refere ao passado (“Naquele tempo...”, “Era uma vez...”), mas que conserva no presente um valor eminentemente explicativo, na medida em que esclarece e justifica

certas peripécias do destino do homem ou certas formas de organização social. “O mito”, escreve Mircea Eliade,² “conta uma história sagrada; relata um acontecimento que teve lugar no tempo imemorial, o tempo fabuloso dos começos. Em outras palavras, o mito conta como uma realidade chegou à existência, quer seja a realidade total, o cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição...” Para outros,³ em compensação, a noção de mito permanece confundida com a de mistificação: ilusão, fantasma ou camuflagem, o mito altera os dados da observação experimental e contradiz as regras do raciocínio lógico; interpõe-se como uma tela entre a verdade dos fatos e as exigências do conhecimento. Para outros, enfim,³ leitores de Georges Sorel e das *Réflexions sur la violence*, o mito é essencialmente apreendido em sua função de animação criadora: “conjunto ligado de imagens motrizes”; segundo a própria fórmula de Sorel, ele é apelo ao movimento, incitação à ação e aparece em definitivo como um estimulador de energias de excepcional potência.

Cada uma dessas formulações parece efetivamente corresponder a alguns dos principais aspectos do mito político, tal como este se inscreve na história de nosso tempo. Contudo, nenhuma parece suscetível de esgotá-lo, nem mesmo de abarcar seu conteúdo. O mito político é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real. Mas, narrativa legendária, é verdade que ele exerce também uma função explicativa, fornecendo certo número de chaves para a compreensão do presente, constituindo uma criptografia através da qual pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e dos acontecimentos. É verdade ainda que esse papel de explicação se desdobra em um papel de mobilização: por tudo o que veicula de dinamismo profético, o mito ocupa um lugar muito importante nas origens das cruzadas e também das revoluções. De fato, é em cada um desses planos que se desenvolve toda mitologia política, é em função dessas três dimensões que ela se estrutura e se afirma... Daí a necessidade de se situar em uma perspectiva global que, sem ignorar cada uma

dessas dimensões, permite reencontrá-las todas em sua conjunção e em sua unidade. Daí, sobretudo, a necessidade de levar em consideração a singularidade de uma realidade psicológica de uma especificidade muito evidente. Pois é aí, sem dúvida, bem mais ainda que nas discussões terminológicas, que a análise corre o risco de perder-se nas incertezas e nos meandros de um mundo mal explorado. Ao olhar de todos aqueles que tentaram seu estudo e para além da copiosa diversidade de sua temática, as manifestações do imaginário mitológico apresentam, com efeito, certo número de traços comuns. Elas pertencem, em outros termos, a um sistema particular de discurso ou, se se preferir, a modos originais de expressão tão afastados, sem dúvida, da construção retórica quanto pode estar a linguagem musical das estruturas da formulação verbal. Não levar isso em conta, por mais difícil que seja por vezes a sua compreensão, seria impedir toda possibilidade de aproximação.

No que se refere a isso, são as relações de analogia que parecem poder ser legitimamente estabelecidas entre o procedimento mítico e o do próprio sonho que convém lembrar em primeiro lugar. Como o sonho, o mito se organiza em uma sucessão, seria melhor dizer em uma dinâmica de imagens e, não mais que para o sonho, não poderia ser questão de dissociar as frações dessa dinâmica: estas se encadeiam, nascem uma da outra, chamam uma à outra, respondem-se e confundem-se; por um jogo complexo de associações visuais, o mesmo movimento que as faz aparecer leva-as para uma direção muito outra. Como o sonho ainda, o mito não pode ser abarcado, definido, encerrado em contornos precisos senão em consequência de uma operação conceitualizante, obrigatoriamente redutora, que sempre se arrisca a traí-lo ou a dele dar apenas uma versão empobrecida, mutilada, destituída de sua riqueza e de sua complexidade. Claude Lévi-Strauss não deixa de nos lembrar disso:⁴ seria ignorar totalmente a natureza da realidade mítica tentar aplicar ao seu estudo os princípios da análise cartesiana, isto é, os da decomposição em partes distintas, da divisão sucessiva e da numeração. “Não existe li-

mite, escreve ele, para a análise mítica, unidade secreta que se possa apreender ao cabo do trabalho de decomposição. Os temas desdobram-se ao infinito; quando se crê tê-los desembaranhado uns dos outros, mantendo-os separados, é apenas para constatar que se ressoldam em função de afinidades imprevistas...”

Os mitos políticos de nossas sociedades contemporâneas não se diferenciam muito, sob esse aspecto, dos grandes mitos sagrados das sociedades tradicionais. A mesma e essencial fluidez os caracteriza, ao mesmo tempo que a imprecisão de seus respectivos contornos. Imbricam-se, interpenetram-se, perdem-se por vezes um no outro. Uma rede ao mesmo tempo sutil e poderosa de liames de complementaridade não cessa de manter entre eles passagens, transições e interferências. A nostalgia das idades de ouro findas desemboca geralmente na espera e na pregação profética de sua ressurreição. É bem raro, inversamente, que os messianismos revolucionários não alimentem sua visão do futuro com imagens ou referências tiradas do passado. O passo é rapidamente dado, por outro lado, da denúncia dos complôs maléficos ao apelo ao Salvador, ao chefe redentor; é a este que se acha reservada a tarefa de livrar a Cidade das forças perniciosas que pretendem estender sobre ela sua dominação. Do mesmo modo que o mito religioso, o mito político aparece como fundamentalmente polimorfo: é preciso entender com isso que uma mesma série de imagens oníricas pode encontrar-se veiculada por mitos aparentemente os mais diversos; é preciso igualmente entender que um mesmo mito é suscetível de oferecer múltiplas ressonâncias e não menos numerosas significações.

Significações não apenas complementares, mas também freqüentemente opostas. Nenhum dos exploradores do imaginário deixa de insistir nessa dialética dos contrários, que parece constituir uma outra de suas especificidades maiores: polimorfo, o mito é igualmente ambivalente. É preciso ler, por exemplo, a admirável série de obras que Gaston Bachelard consagrou às representações psicológicas dos grandes elementos naturais,⁵ e mais particularmente, talvez, *La terre et les*

rêveries du repos, para ver o jogo do fenômeno em toda a amplidão e em toda a diversidade de sua temática. Sonho de refúgio, de abrigo, de segurança, a casa pode tornar-se a imagem do calabouço, o símbolo da opressão carcerária, do amortalhamento, na verdade, da sepultura. O tema da gruta pode carregar-se de pavor assim como de deslumbramento. A serpente é ao mesmo tempo objeto de aversão, promessa de fecundidade e instrumento de sedução. A raiz que aspira dirigir ao céu o sumo da terra, mas que cresce no reino subterrâneo dos mortos, é percebida simultaneamente como força de vida e força tenebrosa... As possibilidades de inversão do mito não fazem senão corresponder à constante reversibilidade das imagens, dos símbolos e das metáforas.

O mito político não escapa a essa regra. O tema da própria conspiração não é necessariamente acompanhado de exclusivas conotações negativas: a imagem do complô demoníaco tem como contrapartida a da santa conjuração. Se existe uma sombra ameaçadora, existe também uma sombra tutelar, e os Filhos da Luz escolhem freqüentemente a noite para travar seu combate. Só o complô parece poder frustrar o complô. O segredo, a máscara, o juramento iniciático, a comunidade de cúmplices, a maquinação oculta, em suma, tudo o que é denunciado e temido no outro reveste-se de repente, voltado contra este, de um sombrio e todo-poderoso atrativo... O duplo legendário que o imaginário secreta quase obrigatoriamente em torno da presença ou da memória do Herói histórico testemunha um fenômeno semelhante. Lenda dourada ou lenda sombria, a veneração ou a execração alimentam-se dos mesmos fatos, desenvolvem-se a partir da mesma trama. Entre as duas versões, entre Napoleão, o Grande, e o Ogro da Córsega, não há muito mais que uma oposição de ponto de vista: aureolado de glória ou cercado de nuvens sinistras, no final das contas é o mesmo perfil que se descobre. A estranheza das origens, a rapidez da ascensão, a vontade dominadora, a natureza dos triunfos, a amplidão dos desastres é tudo o que, em um caso, contribui para modelar a imagem da grandeza que, no outro caso, constitui a marca da infâmia. As referências

temáticas são as mesmas, mas suas tonalidades afetivas e morais acham-se subitamente invertidas.

Para além de sua ambivalência, para além de sua fluidez, existe, no entanto, o que se tem o direito de chamar de uma lógica — uma certa forma de lógica — do discurso mítico. Este não depende nem do imprevisto nem do arbitrário. Do mesmo modo que as imagens que nossos sonhos secretam não cessam de girar em um círculo bastante estreito e se encontram submetidos a certas leis — bem facilmente definíveis, aliás — de repetição e de associação, assim também os mecanismos combinatórios da imaginação coletiva parecem não ter à sua disposição senão um número relativamente limitado de fórmulas. O poder de renovação da criatividade mítica é, de fato, muito mais restrito do que as aparências poderiam fazer crer. Se o mito é polimorfo, se constitui uma realidade ambígua e movente, ele reencontra o equivalente de uma coerência nas regras de que parece depender o desenrolar de sua caminhada. Esta pode ser representada e apresenta-se efetivamente como uma sucessão ou uma combinação de imagens. Mas nem essa sucessão nem essa combinação escapam a uma certa forma de ordenação orgânica. Elas se inserem em um sistema, inscrevem-se em uma "sintaxe", para retomar a expressão de Claude Lévi-Strauss: em outros termos, é agrupados em séries idênticas, estruturados em associações permanentes que se apresentam os elementos construtivos da narrativa que elas compõem. Assim, o tema do Salvador, do chefe providencial, aparecerá sempre associado a símbolos de purificação: o herói redentor é aquele que liberta, corta os grilhões, aniquila os monstros, faz recuar as forças más. Sempre associado também a imagens de luz — o ouro, o sol ascendente, o brilho do olhar — e a imagens de verticalidade — o gládio, o cetro, a árvore centenária, a montanha sagrada. Do mesmo modo, o tema da conspiração maléfica sempre se encontrará colocado em referência a uma certa simbólica da mácula: o homem do complô desabrocha na fetidez obscura; confundido com os animais imundos, rasteja e se insinua; viscoso ou tentacular, espalha o veneno e a infecção...

Último traço específico, portanto, da narrativa mítica: é em um código que se tem o direito de considerar como imutável em seu conjunto que ela transcreve e transmite sua mensagem. Ao olhar do analista, o fato não pode deixar de ganhar particular importância, já que fica claro no mesmo lance que é também em função de uma mesma chave que essa mensagem será suscetível de ser decifrada. Sem dúvida, convém levar em conta o caráter muito singular dessa "sintaxe" associativa, como convém levar em conta a originalidade do complexo psíquico no qual ela se insere. No entanto, do mesmo modo que Freud fundamenta sua interpretação do sonho nas "engrenagens particulares" que descobre em seu desenrolar, nas "relações íntimas" que consegue estabelecer entre os elementos aparentemente incoerentes de que ele se compõe, assim também a existência reconhecida de uma lógica do imaginário representa a oportunidade de um primeiro ponto de apoio oferecido à inteligência crítica, de uma primeira possibilidade de leitura proposta à vontade de compreensão objetiva. Nesse desconcertante labirinto que constitui a realidade mítica, para aquele que teve a audácia de nele penetrar, ela fornece pelo menos a promessa de um fio condutor. Toda a questão está evidentemente em saber como servir-se dele, em saber mesmo como agarrá-lo.

"É um difícil problema que exige ser tratado em si mesmo, por si mesmo e segundo um método que lhe seja especial." Notável talvez por sua prudência, mas de qualquer modo um pouco vago em seu conteúdo positivo, o conselho é de Durkheim e refere-se exatamente ao estudo do imaginário mitológico. Ele ganha certamente um valor muito particular, e na verdade bem pouco encorajador, quando aquele que tenta sua aventura é um historiador, formado exclusivamente nos métodos de sua disciplina de origem, mal preparado, portanto, para as explorações incertas conduzidas fora de seu território habitual. Sem dúvida, ao menos no que concerne ao autor deste ensaio, duas obras maiores, permanecidas quase intac-

tas em sua força original, erguem-se diante dele, capazes de desempenhar ao mesmo tempo os papéis de modelo e de guia: aquelas — já citadas — de Gaston Bachelard e de Claude Lévi-Strauss. A evocação dessas obras, sua aproximação nas primeiras páginas deste volume não são, no caso, de modo algum fortuitas. Ainda que lidas em datas diferentes, e que podem parecer já singularmente distantes, situam-se ambas na origem deste livro. Delas vieram o impulso inicial, a abertura para novas curiosidades, a incitação a um novo tipo de pesquisa. Conciliar, combinar e talvez também corrigir um pelo outro a maleabilidade poética de Bachelard e o rigor analítico de Lévi-Strauss, a restituição melódica e a reconstrução lógica, a ambição caminhou por longo tempo antes de encontrar sua formulação definitiva. Ela pode ser considerada excessiva, mas não é, afinal, inconfessável... Só vale, no entanto, como declaração de intenção. Nem Gaston Bachelard, nem Claude Lévi-Strauss situaram-se, no interior do tempo histórico, no quadro de um espaço cronológico medido e datado. Nem um nem outro, aliás, aproximou-se dessa dimensão do imaginário, a dimensão política, que constitui o específico de nosso assunto. Instigadores exemplares, de fato ficam por definir as modalidades de adaptação de seu ensinamento a uma realidade que ambos negligenciaram.

Os elementos de resposta a esse problema, com efeito, "difícil", reconheceremos de boa vontade tê-los emprestado do livro mais recente, tão estimulante quanto ainda muito pouco consultado, de Gilbert Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*.⁶ (Aliás, é preciso fazer notar que, mesmo orientado por uma perspectiva bem diferente da nossa, e ainda de caráter ahistórico, o estudo de Gilbert Durand situa-se praticamente sob os mesmos apadrinhamentos, no cruzamento das mesmas influências?...) O procedimento proposto apresenta-se como um método comparativo e de ordem essencialmente pragmática. No que se refere ao nosso assunto, ele nos conduzirá a definir, em primeiro lugar, os contornos do que Gilbert Durand chama de "constelações mitológicas", ou seja, conjuntos de construções míticas sob o domínio de um

mesmo tema, reunidas em torno de um núcleo central. (É em função de quatro dessas “constelações” que se acha organizada a presente obra.) No interior desses conjuntos, será conveniente, em um segundo momento, destacar a rede de correlações existentes; em outras palavras, montar o quadro das linhas de convergência, estabelecer o inventário dos pontos de encontro e dos fatores de similitude. Para além das variantes, das diversidades possíveis de formulação e até mesmo das contradições aparentes, surgirão assim, construídas a partir dos mesmos esquemas condutores, em torno dos mesmos arquétipos, das mesmas imagens e dos mesmos símbolos, o que será possível considerar como as estruturas fundamentais da realidade mítica. Último passo: serão colocados, então, os problemas de interpretação... E é aqui, parece, que a história — história dos fatos sociais e história das mentalidades coletivas — deve ser chamada a retomar a plenitude de seus direitos. Chamada também, pelo menos assim o cremos, a fornecer um elemento novo de compreensão, a proporcionar um modo de ver original, por longo tempo e muito freqüentemente negligenciado.

Entretanto, não se poderia ignorar que essa intervenção corre o risco, e em seu próprio princípio, de provocar certas inquietações, de suscitar pelo menos certas interrogações. Inexoravelmente sujeito às leis da análise mitológica, levado por isso mesmo a privilegiar os fatores de convergência e de permanência, não será o historiador conduzido, por sua vez, a ocultar ou a apagar as disparidades de época, de lugar e de situação, isto é, levado no final das contas a trair o que aparece como o essencial de sua vocação? Não é preciso considerar como anti-histórico por definição um tipo de procedimento que tende, explícita ou implicitamente, a reduzir à intemporalidade os fatos que se propõe estudar? O que dizer de uma ciência do passado que não se obrigasse mais a situar prioritariamente seus dados na perspectiva da duração, ou seja, da evolução e da mudança, que não se obrigasse mais, por outro lado, a apreendê-los em sua especificidade, isto é, datados e localizados, recolocados em seu contexto cronológico e em seu

contorno geográfico e social? Assimilar, por exemplo, como o faz o historiador americano Norman Cohn nas últimas páginas de seu *Os fanáticos do Apocalipse*, o advento do regime nazi aos grandes ímpetus messiânicos do final da Idade Média pode, sem dúvida, contribuir para esclarecer sob uma luz sugestiva um e outro desses fenômenos.⁷ Mas não é também correr o risco, para cada um deles, de passar ao largo daquilo que o torna historicamente único, de ignorar ou de falsear sua originalidade e talvez sua verdade essencial?

Interrogações ou precauções, essas observações têm, em todo caso, o mérito de evocar o respeito a uma prudência bastante elementar. No que se refere a este ensaio — e conscientes, aliás, dos limites de nossa competência —, cremos tê-la levado em conta muito suficientemente, reduzindo o campo de nossas observações aos dois últimos séculos de nossa história ideológica: estes podem, de fato, legitimamente aparecer, ao olhar do historiador das mentalidades e da sensibilidade políticas, como constituindo uma espécie de limiar ou de pata-mar cultural, formando, em outros termos, um conjunto cronológico com fronteiras muito bem definidas e do qual se tem o direito de afirmar a coerência e a continuidade. Quanto ao resto, e no plano mais geral, parece permitido sustentar, ao contrário, que o recurso à história aparece como tanto mais legítimo quanto o estudo do imaginário mitológico encontrou-se, com efeito, muito freqüentemente encerrado na formulação de uma temática abstrata, isenta de toda consideração de circunstância e de lugar. Faz parte da vocação do historiador recolocar na evolução geral de uma sociedade ou de uma civilização esses grandes ímpetus de efervescência onírica que, ao longo dos dois últimos séculos, tão freqüentemente marcaram as mentalidades políticas. Cabe-lhe colocá-los em relação com tal ou qual fenômeno de ruptura ou de mutação, tal crise ou tal situação de ordem política, econômica ou social. Cabe-lhe igualmente pesquisar quais grupos ou quais meios foram seus focos privilegiados. Cabe-lhe ainda acompanhá-los em seu desenvolvimento ou em seu declínio, reconstituí-los na complexidade concretamente vivida de seu poder de fascínio.

O estudo de seus sonhos constitui, para o conhecimento de uma sociedade, um instrumento de análise de cuja eficácia não se poderia negligenciar, e não se percebe bem, na verdade, em nome de quais postulados teóricos o historiador se veria proibido de utilizar tal método de pesquisas ou tal forma de investigação, por pouco que estes contribuam para sua compreensão do passado. Situar-se na junção de duas disciplinas, tentar enriquecer uma e outra por sua mútua confrontação: não se trata aí, na verdade, de um ato de audácia muito excepcional.

Uma outra ameaça — ou uma outra tentação — subsiste, contudo, mais temível talvez, em todo caso mais insidiosa. As mesmas estruturas míticas, acabamos de escrever, são suscetíveis de ser reencontradas no segundo plano de sistemas ideológicos politicamente os mais diversos, na verdade, os mais contraditórios. Aquele que se pretende, antes de tudo, sensível ao vocabulário das imagens, à sucessão das representações oníricas, não corre realmente o risco de apagar essas diferenças ou essas contradições, de esquecê-las ou de negligenciá-las? Tentaremos mostrar como, por exemplo; ao longo do último século, a denúncia da conspiração judia e a do complô jesuítico alimentam-se dos mesmos temas, dos mesmos fantasmas, das mesmas obsessões. Essa identidade estrutural, por mais importante que seja, deve conduzir a negligenciar o lugar fundamentalmente diferente que ocupam as duas construções mitológicas no conjunto do sistema ideológico francês, de seus debates e de suas confrontações? Do mesmo modo, uma certa imagem da antiga França, sustentada pela escola tradicionalista, pode ser aproximada com toda razão — por sua oposição aos valores da modernidade conquistadora, por sua evocação nostálgica de um “tempo de antes” mais nobre, mais feliz e mais fraterno — tanto de algumas das aspirações ecológicas mais contemporâneas quanto do modelo da Cidade antiga tão freqüentemente evocado pela filiação rousseauísta. Entretanto, é evidente que, nesse caso, no plano da especulação doutrinal assim como no do projeto institucional, um mesmo sistema de organização mítica não conduz obrigatoriamente a

uma visão idêntica do sistema político a ser estabelecido ou da ordem social a ser instaurada. Em suma, reconhecer ao imaginário seu lugar não significa de modo algum abandonar-lhe a totalidade do campo da análise. A focalização da atenção sobre os fenômenos de ordem mítica apresenta, e no seu próprio movimento, uma virtualidade de arrebatamento redutor que seria condenável não assinalar. A constatação tem valor de advertência... Advertência essa, contudo, que o autor destas páginas não está seguro de ter, ele próprio, suficientemente observado!

De resto, nesse paradoxal empreendimento que consiste em transcrever o irracional na linguagem do inteligível, não dissimulamos o quanto se arriscam a parecer incertos, parciais e incompletos os resultados de semelhante investigação. A realidade mítica é tal que escapará sempre, por alguns de seus aspectos, à mais sutil como à mais rigorosa das análises. É uma esperança sem dúvida bem ilusória pretender definitivamente transcender a oposição do racional e do imaginário. Encontramo-nos em um domínio onde o único verdadeiro conhecimento seria da ordem do existencial: apenas aqueles que vivem o mito na adesão de sua fé, no impulso de seu coração e no empenho de sua sensibilidade se encontrariam em condição de exprimir sua realidade profunda. Visto do exterior, examinado com o exclusivo olhar da observação objetiva, o mito corre o risco de não mais oferecer senão uma imagem fossilizada, seca, prancha de anatomia despojada de todos os mistérios da vida, cinzas esfriadas de uma fogueira incandescente. Entre os dados da experiência interiormente vivida e os do distanciamento crítico, o hiato subsiste; talvez seja possível reduzi-lo, mas é vão sonhar em aboli-lo totalmente. O mito só pode ser compreendido se é intimamente vivido, mas vivê-lo impede dar-se conta dele objetivamente. Objeto de estudo, ele tende, inversamente, a imobilizar-se em uma sucessão de dados estáticos; tende igualmente a se esvaziar de seu conteúdo emocional, ou seja, do essencial de si mesmo.

Constatação, no caso, decepcionante, capaz, no entanto, de proporcionar ao historiador — e no momento mesmo em

que este se crê autorizado a fazer valer a insubstituível legitimidade de sua função — uma muito oportuna lição de modéstia. Em sua vontade de conhecer e de compreender o desenrolar da aventura humana através do tempo, não é afinal inútil que ele se lembre de que há portas que não poderá jamais forçar, de que há limites que não poderá jamais transpor...

A CONSPIRAÇÃO

TRÊS NARRATIVAS

Estamos em Praga, por volta da metade do século XIX, entre as sepulturas amontoadas do velho cemitério judeu. A meia-noite logo vai soar, o silêncio se torna mais pesado sobre a cidade, a escuridão se faz mais espessa. As portas do cemitério foram entreabertas; sombras deslizam furtivamente, envoltas em longos mantos, depois se reagrupam em volta de uma pedra tumular. Trata-se dos representantes das doze tribos de Israel que, segundo um costume milenar, devem todos os séculos pôr-se de acordo secretamente sobre os meios acionados para assegurar a maior glória do Povo Eleito. Um deles, o mais idoso, o mais venerável, toma a palavra:

Nossos irmãos legaram aos eleitos de Israel o dever de se reunir uma vez a cada século ao redor da sepultura do Grande Mestre Caleb, santo rabino Siméon-Ben-Jhuda, cuja ciência entrega aos eleitos de cada geração o poder sobre toda a terra e a autoridade sobre todos os descendentes de Israel.

Eis que já há dezoito séculos dura a guerra de Israel com esse poderio que fora prometido a Abraão, mas que lhe foi arrebatado pela Cruz. Pisoteado, humilhado por seus inimigos, incessantemente sob a ameaça de morte, de perseguição, de raptos e de violações de toda espécie, o povo de Israel sucumbiu; e, se está disperso por toda a Terra, é que toda a Terra deve pertencer-lhe...

...A origem dessa narrativa deve ser buscada em um dos capítulos de um romance medíocre, publicado em Berlim em 1868 com o título de *Biarritz* e assinado com o pseudônimo de Sir John Retcliffe. (Tratava-se, na verdade, de um funcionário demitido do serviço dos Correios prussianos, chamado Goedsche.) Após ter sido objeto de diversas publicações na Europa oriental, o episódio, isolado de seu contexto romanesco, atingirá o público francês nos anos 1880. Um número do *Contemporain* do mês de julho de 1881 apresenta a cena do cemitério judeu de Praga como um fato verídico, conhecido graças ao testemunho de um muito honrado e muito autêntico diplomata britânico, de nome ligeiramente deformado — Sir John Readclif. Enquanto, por outro lado, na versão primitiva, cada um dos representantes das doze tribos de Israel tomava sucessivamente a palavra, suas falas aparecem, de agora em diante, fundidas em um único discurso. É sob essa forma que “o discurso do rabino” é reencontrado na França na obra de François Bournaud, *Les juifs nos contemporains*, publicada em 1896, ao mesmo tempo que conhece, e até depois da Primeira Guerra Mundial, uma difusão internacional incessantemente ampliada. É preciso esperar 1933, a primeira edição sueca e a introdução que a precede para ver afinal anunciada a morte de Sir John, como era de se prever, misteriosamente assassinado.¹

A amplitude do interesse despertado por esse texto é proporcional, aliás, às revelações que traz. De fato, trata-se de nada menos que o anúncio de um plano metódico, rigorosamente articulado, de conquista e de sujeição do globo. “Dezoito séculos pertenceram a nossos inimigos, proclama o rabino na noite do cemitério de Praga; o século atual e os séculos futuros devem pertencer a nós, povo de Israel, e certamente nos pertencerão.” A luta se desenrolará no plano econômico, político, social, religioso. Todas as estratégias serão utilizadas, tanto as da especulação financeira como as do açambarcamento do poder governamental ou da apropriação dos meios de educação e de informação. A própria evolução do conjunto das instituições e dos costumes, o movimento de concentração

capitalista assim como o desenvolvimento da imprensa ou o progresso das ciências médicas contribuirão para o triunfo dessa imensa esperança. “Ditaremos ao mundo aquilo em que deve ter fé, aquilo que deve honrar e o que deve maldizer [...]. Que tudo seja compreendido, anotado e que cada filho de Israel se compenetre destes verdadeiros princípios. Então nosso poderio crescerá como uma árvore gigantesca cujos galhos produzirão os frutos que se chamam riqueza, gozo, poder, como compensação dessa condição hedionda que, por longos séculos, foi o único quinhão do povo de Israel.” É com essas promessas que se encerra a profecia do velho rabino diante de seus companheiros prosternados.

... Outra narrativa, outro cenário. Uma rua solitária de Paris em 1831, na monotonia de uma manhã de outubro. Uma fachada banal “varada por duas janelas guarnecidas de cerradas barras de ferro”, um pátio estreito e escuro para o qual se abre um vasto cômodo de piso ladrilhado. Um mobiliário pobre e triste, algumas cadeiras, uma mesa, prateleiras de madeira escurecida, mas no meio das quais ergue-se um imponente planisfério “de cerca de quatro pés de diâmetro, colocado sobre um pedestal de carvalho maciço”: “Notava-se sobre esse globo uma multidão de cruzinhas vermelhas espalhadas por todas as partes do mundo; do norte ao sul, do levante ao poente, desde as regiões mais bárbaras, as ilhas mais distantes, até as nações mais civilizadas, até a França, não havia um território que não exibisse vários lugares marcados com aquelas pequenas cruzes, servindo evidentemente de pontos de referência...”. É nesse cenário austero que, desde os primeiros capítulos de *Le juif errant* (O judeu errante), Eugène Sue põe em cena dois dos principais personagens de um romance publicado em folhetim às vésperas da Revolução de 1848 e cujas inumeráveis reviravoltas ocuparam durante longos meses as colunas do *Journal des Débats*. O primeiro desses personagens, curvado diante da mesa de trabalho, é um velho de “máscara lívida”, vestido com uma velha sobrecasaca

cinza e puída, de gola engordurada. Humildemente, apresenta a seu interlocutor, homem jovem, elegante, de olhar agudo e dominador, um espesso maço de mensagens vindas de todos os cantos do mundo. Ditadas com voz seca, as respostas são imediatamente transcritas em linguagem cifrada:

— Don Ramón Olivares acusa de Cádiz recebimento da carta número 19, obedecerá a ela e negará qualquer participação no rapto.

— Bem, a classificar...

— O senhor Spindler envia de Namur o relatório secreto pedido sobre o senhor Ardouin.

— A analisar...

— O senhor Ardouin envia da mesma cidade o relatório secreto pedido sobre o senhor Spindler.

— A analisar...

— O doutor Van Ostadt, da mesma cidade, envia uma nota confidencial sobre os senhores Spindler e Ardouin.

— A comparar. Prossiga.

— O conde Malifierri, de Turim, anuncia que a doação de trezentos mil francos está assinada.

— Avisar Duplessis... Em frente.

O diálogo prossegue, tornando-se cada vez mais pesado de mistério e ameaça:

— O negociante anuncia que o empregado está prestes a mandar o banqueiro prestar contas a quem de direito...

Depois de ter acentuado essas palavras de maneira particular, Rodin diz a seu mestre:

— O senhor compreende?...

— Perfeitamente — diz o outro, estremecendo. — São as expressões combinadas. Em seguida?

— Mas o empregado — retoma o secretário — está preso a um último escrúpulo.

Depois de um momento de silêncio, durante o qual seus traços se contraíram penosamente, o mestre de Rodin retoma:

— Continuar a agir sobre a imaginação do empregado pelo silêncio e pela solidão, depois fazê-lo reler a lista dos casos em que o regicídio é autorizado e absolvido... Continue [...].

— Há três anos, duas criadas de Ambrosius, que foram colocadas naquela pequena paróquia das montanhas do Valais, desapareceram sem que se saiba o que foi feito delas. Uma terceira acaba de ter a mesma sorte. Os protestantes da região se comovem, falam de assassinato, de circunstâncias pavorosas.

— Até prova evidente, completa do fato, que se defenda Ambrosius contra essas infames calúnias de um partido que não recuará jamais diante das invenções mais monstruosas... Continue [...].

— Haussmann anuncia que a dançarina francesa Albertine Ducornet é a amante do príncipe reinante; tem sobre ele a mais completa influência; então se poderia através dela chegar seguramente ao objetivo que se prepara; mas essa Albertine é dominada por seu amante, condenado na França como falsário, e não faz nada sem o consultar...

— Ordenar a Haussmann que faça acordo com esse homem; se suas pretensões forem razoáveis, aceder a elas; informar-se se essa mulher não tem parentes em Paris...

O leitor de Eugène Sue não demora a ser informado da origem do formidável poderio desses dois homens que, no silêncio de uma obscura morada parisiense, dispõem assim da vida e dos bens de seus contemporâneos, precipitam a decisão dos governos e a sucessão dos tronos, estendem sua vigilância do Pacífico à velha Europa: o poder de que dispõem é o da Sociedade de Jesus; as inúmeras cruzinhas vermelhas que cobrem com uma imensa rede o planisfério que orna seu refúgio correspondem a todos os pontos do universo onde a Companhia estabeleceu seus centros clandestinos de espionagem e de subversão. E não é à-toa que, parando um momento de ditar suas instruções, fixando longamente o olhar sobre o globo, "o mestre do sr. Rodin" se deixe levar por um intenso movimento de orgulho:

Sonhando sem dúvida com a invisível ação de seu poder, que parecia estender-se sobre o mundo inteiro, os traços daquele homem animaram-se, suas largas pupilas cinzentas brilharam, suas narinas inflaram, seu rosto másculo ganhou uma incrível

expressão de energia, de audácia e de soberba. A fronte altiva, o lábio desdenhoso, aproximou-se da esfera e apoiou sua vigorosa mão no pólo. Por esse poderoso abraço, por esse movimento imperioso, possessivo, diríamos que aquele homem se acreditava seguro de dominar esse globo que contemplava com toda a arrogância de sua grande altura e sobre o qual pousava sua mão com ar tão orgulhoso, tão audacioso. Então ele não sorria...

... É do mais ilustre dos rivais de Eugène Sue, do próprio Alexandre Dumas, que é preciso extrair uma terceira narrativa. As primeiras páginas de *Joseph Balsamo* transportam-nos para muito longe da monotonia cotidiana e dos segredos abafados da Paris de Luís Felipe. Na Alemanha, no mês de maio de 1770, à luz trágica de um crepúsculo de primavera, no coração dos mais sombrios maciços florestais que ladeiam a margem esquerda do Reno, um misterioso viajante é introduzido na vasta sala subterrânea de um castelo abandonado. Dezenas de homens mascarados aí se encontram reunidos, e diante deles o desconhecido aceita submeter-se a desconcertantes provas, pronunciar estranhos juramentos. "Bebo, diz ele, à morte de todo homem que trair os segredos da associação santa." Mas de repente, elevando a voz, o estrangeiro interrompe o interrogatório a que se acha entregue. Não há nada, anuncia ele, além Daquele que esperamos, Aquele a quem a Providência confiou a tarefa grandiosa de desencadear "o incêndio salutar" que deve "iluminar o mundo". É na França, explica ele, que a chama deve ser carregada em primeiro lugar:

Um rei velho, timorato, corrompido, menos desesperado ainda que a monarquia que representa, toma assento no trono da França. Restam-lhe apenas poucos anos de vida. É preciso que o futuro seja convenientemente disposto por nós para o dia de sua morte. A França é o fecho de abóbada do edifício; que os seis milhões de mãos que se levantam a um sinal do círculo supremo arranquem essa pedra e o edifício monárquico desabarará, e no dia em que se souber que não há mais rei na França,

os soberanos da Europa, os mais insolentemente sentados em seus tronos, sentirão a vertigem lhes subir à cabeça, e por si mesmos se atirarão no abismo que esse grande desmoronamento do trono de São Luís terá cavado.

Daí para a frente a cena ganha toda sua significação. Os homens mascarados reunidos sob as abóbadas subterrâneas do velho *burg* vieram de todas as regiões do mundo ocidental; todos os Estados, todos os reinos acham-se representados. O objetivo que os reúne é simples mas grandioso: precipitar a destruição da velha ordem monárquica e cristã, preparar o advento do reino universal da Liberdade e da Igualdade. O que lhes propõe aquele que agora reconheceram como mestre não é nada senão um plano ordenado e sistemático de subversão. Vinte anos serão necessários para sua realização:

Eu lhes digo, filósofos, economistas, ideólogos, quero que em vinte anos esses princípios que murmuram em voz baixa no seio da família, que escrevem com olhar inquieto à sombra de suas velhas torres, que confiam uns aos outros, o punhal na mão, para apunhalar o traidor ou o imprudente que repetisse suas palavras mais alto do que as dizem; quero — esses princípios — que os proclamem bem alto na rua, que os imprimam em pleno dia, que os façam propagar-se por toda a Europa por emissários pacíficos, ou na ponta das baionetas de quinhentos mil soldados que se levantarão, combatentes da liberdade com esses princípios inscritos em seus estandartes. [...] Pois bem, tudo isso só pode ser feito após a morte, não do monarca, mas da monarquia, após o desprezo dos poderes religiosos, após o esquecimento completo de toda inferioridade social, após a extinção, enfim, das castas aristocráticas e a divisão dos bens senhoriais. Peço vinte anos, isto é, vinte segundos da eternidade.

Os fios da Conjuração estão atados. Cada um dos cúmplices conhece agora o papel que lhe é atribuído e a trama geral na qual esse papel se acha inscrito. Até a obstinação da futura rainha Maria Antonieta, até a fraqueza do futuro Luís XVI, todos os fatores do drama imenso que se prepara estão previstos, combinados, ordenados em vista de sua metó-

dica exploração. O encadeamento dos fatos que vai conduzir à Revolução Francesa, depois dirigi-la até seu resultado final, já está inscrito no destino. A lógica da manipulação se vê substituindo a imprevisibilidade dos acidentes da história. No segredo do complô, um realizador desconhecido vai dispor dos acontecimentos em função de um plano preestabelecido de que apenas ele conhece o inexorável desfecho.

A LUTA PELA DOMINAÇÃO DO MUNDO

Três narrativas, três organizações ocultas, três complôs: o complô judeu, o complô jesuítico e o complô maçônico. Sabe-se como, e com que força, o espectro de cada um desses complôs não cessou de obsedar o imaginário político de nosso século e daquele que o precedeu. Conhece-se também a imensa literatura, de todos os gêneros e de todos os níveis, que sua denúncia suscitou, o longo rastro de violência, de paixão e de ódio deixado atrás dela.

A aproximação entre os três textos anteriormente citados encontra toda sua legitimidade no fato de que cada um deles aparece, sob esse aspecto, historicamente carregado de um valor ilustrativo particularmente sugestivo. "O discurso do rabino" constitui uma das fontes essenciais, quase seria preciso dizer a primeira das versões de um documento primordial na história ideológica contemporânea, no caso, *Les protocoles des sages de Sion* (Os protocolos dos sábios de Sião): sabe-se que essa falsificação, fabricada nos últimos anos do século XIX por diversos serviços da polícia czarista, conheceu, antes da Primeira Guerra Mundial e sobretudo entre as duas guerras, uma prodigiosa difusão, alcançando em certos momentos tiragens que parecem ter igualado as da própria Bíblia. *Le juif errant* (O judeu errante), de Eugène Sue, não se inscreve tão somente, por seu lado, na linha de certa polêmica anticlerical inseparável da história da França da Restauração e da monarquia de Julho; ele retoma, ilustra e desenvolve alguns dos temas apresentados, cerca de cinco anos antes de sua publi-

cação, por Michelet e Quinet em seu livro sobre os *Jésuites*.² Quanto ao prólogo de *Joseph Balsamo*, não faz mais que transpor para o plano do romanesco popular as teses desenvolvidas desde 1797 pelo abade Barruel nos cinco tomos de suas *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*.³ Para Barruel, a gênese e a conduta da Revolução Francesa eram essencialmente atribuíveis às maquinações da franco-maçonomia, herdeira de uma longa tradição de ódio para com a Monarquia e a Igreja — encontrando-se, aliás, a própria franco-maçonomia dirigida, nesse caso, por uma seita particular, a dos Iluminados da Baviera, que se havia apoderado de seu controle. "Nessa revolução francesa, escrevia Barruel, tudo, até os seus crimes mais pavorosos, tudo foi previsto, meditado, combinado, decidido, deliberado: tudo foi efeito da mais profunda perversidade, já que tudo foi preparado, conduzido por homens que eram os únicos a ter o fio das conspirações longamente urdidas em sociedades secretas, e que souberam escolher e acelerar os movimentos propícios aos complôs."

Pertencendo a um mesmo gênero literário — o romance-folhetim tal como foi concebido e praticado ao longo do século passado —, dirigindo-se a um mesmo público apaixonado pela aventura e pelo sensacional, as três narrativas em questão constituem sobretudo um repertório privilegiado de temas, de imagens e de referências. Igualmente presentes em textos de outra natureza ou de outro gênero, mas sob uma forma sem dúvida menos evidente, mais discreta ou mais diluída, esses temas, essas imagens e essas referências, simplificados, ampliados, impõem-se aqui com uma nitidez sem equívoco. Muito além da diversidade ou das contradições da inspiração ideológica de que derivam mais ou menos diretamente, sua aproximação faz aparecer, em todo caso, uma espantosa identidade de estrutura. Um mesmo conjunto mitológico se destaca, coerente em sua arquitetura, imutável no traçado essencial de suas linhas de força. Uma chave de leitura pode ser assim construída, e aplicada, aliás, a tudo o que diz respeito ao legendário do complô. Os sombrios desígnios do Dr. No, des-

mascarados por James Bond na mais célebre série do romance contemporâneo de espionagem, integram-se nesse esquema da mesma maneira que um número considerável de relatos de aventuras ou de filmes de espionagem. As variantes narrativas são inúmeras, suscetíveis de situar-se tanto no espaço como no tempo. Contudo, são muito secundárias em relação à permanência de uma mesma construção morfológica.

Grande Sinédrio do Judaísmo universal, Companhia de Jesus ou Lojas maçônicas, no centro da mitologia do Complô impõe-se em primeiro lugar a imagem, temível e temida, da Organização. O segredo constitui a primeira de suas características. Todos aqueles que, de uma forma ou de outra, pretendem relatar suas atividades ou denunciar seus malefícios insistem nas dificuldades que encontraram, muitas vezes também nos perigos que correram para desvendar seus mistérios. Os cúmplices estão ligados entre si pelo juramento do silêncio, e um castigo inexorável não poderia deixar de atingir aquele que ousasse traí-lo. Cerimônias iniciáticas, um ritual complicado e obscuro marcam quase sempre a entronização na seita. Os lugares escolhidos para reuniões e conselhos devem garantir-lhes, seja por sua desconcertante banalidade, seja por suas dificuldades de aproximação, uma total clandestinidade. Adeptados, segundo o abade Barruel, por uma verdadeira pedagogia do segredo, os homens do Complô serão antes de tudo “instruídos para esconder-se”. A prática das senhas, o uso dos sinais convencionados de reconhecimento, o manejo dos códigos cifrados periodicamente renovados consagram sua iniciação. “Todas as instruções”, esclarece ainda Barruel a propósito dos Iluminados da Baviera, “transmitiam-se ou em uma linguagem iniciática, ou por um código especial ou por vias secretas. Temendo que um falso irmão ou mesmo que um maçom estranho à inspeção do Grande-Oriente se misturasse aos verdadeiros adeptos sem ser conhecido, havia uma palavra de ordem especial, mudada todos os semestres e regularmente enviada pelo Grande-Oriente a toda loja de sua inspeção...”

Protegida dos olhares externos pela lei do segredo, a Organização impõe-se, por outro lado, pelo rigor de sua compar-

timentação interna e de sua estrutura hierárquica. A forma pela qual se apresenta, no mais das vezes, é a de uma pirâmide com escalões sucessivos e estritamente compartimentados: a cada escalão recentemente galgado corresponde, para o homem do complô, um grau suplementar de conhecimento, de autoridade e de responsabilidade. No topo, para onde confluem os fios de todas as intrigas e de onde partem todas as palavras de ordem, assenta-se uma autoridade soberana, definida ao mesmo tempo como implacável e invisível. “Os altos graus, escreve o abade Barruel, devem sempre ser desconhecidos dos graus inferiores. Recebem-se com mais boa vontade as ordens de um desconhecido que as dos homens nos quais se reconhece pouco a pouco toda espécie de defeitos. Com esse recurso pode-se observar melhor seus inferiores. Estes prestam mais atenção em sua conduta, quando se acreditam cercados por pessoas que os observam...” É possível até que, por trás da fachada de um primeiro poder nominal, oficialmente estabelecido, um outro se dissimule, mais secreto ainda, mais inacessível e mais absoluto: como suas “lojas de fundo”, cuja presença, para além das estruturas ainda demasiado aparentes da organização, é denunciada por uma larga fração da literatura antimaçônica do último século; igualmente como esses “príncipes de Israel” ou esses “altos chefes judeus” que, segundo certos intérpretes do anti-semitismo francês da *Belle Époque*, apoderaram-se até do controle da maçonaria e agora dominam o conjunto de suas redes. Ignorante desses mistérios, versada nos exclusivos princípios da obediência passiva, mantida pelo caráter irremediável dos juramentos pronunciados, a massa dos cúmplices já não aparece senão como um imenso mecanismo, com engrenagens estritamente dispostas, onde a personalidade se dissolve, o indivíduo se perde.

Que poder temos nós [exclama, num espantoso arroubo de exaltação, um dos mestres jesuítas posto em cena por Eugène Sue]. Realmente, sempre sou tomado por um movimento de admiração quase amedrontada ao pensar que, antes de nos pertencer, o homem pensa, vê, crê, age segundo sua vontade...

e quando é nosso, ao final de alguns meses, do homem não há mais que o envoltório: inteligência, espírito, razão, consciência, livre-arbítrio, tudo nele está paralisado, seco, atrofiado pelo hábito de uma obediência muda e terrível, pela prática de misteriosos exercícios que abatem e matam tudo o que há de livre e de espontâneo no pensamento humano. Então, nesses corpos privados de alma, mudos, sombrios, frios, insuflamos o espírito de nossa ordem; imediatamente os cadáveres andam, vêm, agem, executam maquinalmente a vontade, da qual ignoram os desígnios, assim como a mão executa os mais difíceis trabalhos sem conhecer, sem compreender o pensamento que a dirige...

O homem que assim fala é aquele mesmo que, nos primeiros capítulos do romance, estendera suas mãos ávidas por cima de um planisfério constelado de cruces vermelhas. Para além da diversidade dos princípios que lhe são atribuídos, da fé que se supõe animá-la, a Organização persegue, com efeito, um mesmo e prodigioso desígnio: a dominação do mundo, a ascendência sobre os príncipes e sobre os povos, o estabelecimento, em seu proveito, de um poder de dimensão mundial. Quaisquer que sejam a natureza e a aparente motivação da conspiração — complô jesuítico ou complô maçônico, complô de negociantes de canhões ou complô de sábios iluminados —, trata-se sempre, para aqueles que controlam seus fios, de corresponder a uma inextingível vontade de poder e de retomar o sonho eterno da edificação de um Império em escala universal, da unificação do globo sob uma única e total autoridade. “Ele faz voto de obediência para reinar, escreve Michelet sobre o fanático da Companhia de Jesus, para ser papa com o papa, para ter sua parte do grande reino dos jesuítas espalhado por todos os reinos.” Mas o pseudo grande rabino de Praga é mais explícito ainda ao exigir o poder sobre toda a Terra, “como isso fora prometido a nosso pai Abraão”. “Se o povo de Israel, afirma ele, dispersou-se por toda a Terra, é que a Terra deve pertencer-lhe.” Profecia que os Sábios de Sião retomam e precisam em seu Terceiro Protocolo, saudando o próximo advento do “rei déspota do sangue de Sião que pre-

paramos para o mundo”. “Hoje posso anunciar-lhes que já estamos perto do alvo. Ainda um pouco de caminho, e o círculo da Serpente simbólica, que representa nosso povo, será fechado. Quando esse círculo se fechar, todos os Estados da Europa nele serão encerrados como em um torniquete...”

A serviço desse objetivo imenso todos os meios são evidentemente declarados legítimos. E todos são, de fato, utilizados, sendo os primeiros os da espionagem e da delação. É ainda um dos personagens de Eugène Sue, jesuíta de alta posição, que não hesita em afirmar seu orgulho, “o esplêndido gozo” que experimenta, de pertencer a “essa milícia negra e muda” que a um sinal se dispersa na superfície do globo: “Insinuamo-nos suavemente no lar pela confissão da mulher e pela educação dos filhos, nos interesses das famílias pelas confidências dos agonizantes, no trono pela consciência inquieta de um rei demasiado crédulo...”. Mas “o espírito de polícia e de delação” é também, segundo Michelet, o princípio essencial sobre o qual repousa o temível poder da Companhia: “A traição no lar, a mulher espiã do marido, a criança, da mãe... Nenhum ruído, mas um triste murmúrio, um sussurro de pessoas que confessam os pecados de outrem, que atormentam umas às outras e se corroem muito suavemente... Polícia e contrapólicia. O confessor mesmo espionado por sua penitente por lhe fazer perguntas insidiosas...”. Do mesmo modo, o grande rabino de Praga recomenda a seus correligionários que se façam advogados ou médicos, a fim de melhor poder captar “os mais íntimos segredos” das famílias. Do mesmo modo ainda, segundo os testemunhos que pretende ter recolhido de trãsfugas arrependidos, o abade Barruel denuncia no aprendizado da espionagem um dos aspectos iniciais da educação maçônica:

Entre os Iluminados, o objeto dos primeiros graus é ao mesmo tempo formar seus jovens e instruir-se à força da espionagem de tudo o que se passa. Os superiores procuram obter de seus inferiores atas diplomáticas, documentos, títulos originais. Eles os vêm sempre com prazer entregarem-se a toda espécie

de traição, em parte para aproveitar-se dos segredos traídos, em parte para manter em seguida os próprios traidores num temor contínuo, ameaçando revelar sua traição.

“Eles fazem todos os esforços possíveis, esclarece ainda Barruel, para que todas as agências dos Correios, em todos os países, sejam confiadas apenas a seus adeptos. Orgulham-se também de abrir as cartas e de fechá-las novamente, sem que se perceba...” Assim, uma gigantesca rede de controle e de informação estende-se sobre o conjunto do corpo social. Primeiro objetivo visado, o poder político permanece, evidentemente, o terreno privilegiado daquilo que não pode deixar de aparecer como um empreendimento sistemático de investida e de manipulação. Há muito tempo já, e bem antes de Michelet e Eugène Sue, os jesuítas eram reputados por sua habilidade em insinuar-se na confiança dos príncipes e dos poderosos deste mundo, escolhendo suas amantes, fornecendo seus confessores, povoando com suas criaturas suas cortes e seus conselhos. Do mesmo modo, desde o final do século XVIII Barruel e seus primeiros êmulos denunciavam na franco-maçonaria uma ação metódica de conquista e de colonização de todas as engrenagens do Estado. “Quando entre nossos adeptos, Barruel faz dizer a Weishaupt, Chefe dos Iluminados da Baviera, encontra-se um homem de mérito, mas pouco conhecido e mesmo inteiramente ignorado do público, não poupamos nada para elevá-lo, para dar-lhe celebridade. Que nossos Irmãos desconhecidos sejam alertados para que toquem por toda parte a seu favor as trombetas do renome...” Mas à medida em que se amplifica, ao longo do último século, a imagem da conspiração, em que um discurso cada vez mais repetitivo, em que uma literatura cada vez mais numerosa a impõem à consciência das massas, o campo atribuído à manipulação aparentemente não cessa de se desenvolver. A estratégia da manipulação se faz, em outras palavras, multidimensional. O aparelho político e administrativo não constitui mais sua única aposta. Esta se expande para todos os domínios da vida coletiva, quer se trate dos costumes, da organização familiar,

como também do sistema educacional ou dos mecanismos econômicos.

Particularmente significativas em relação a isso, nesse verdadeiro tratado da guerra na multidão que constitui, afinal, o discurso do rabino de Praga completado pelo dos *Protocolos*, a importância atribuída aos meios de informação e a insistência colocada na necessidade de garantir seu controle. “A literatura e o jornalismo são as duas forças educadoras mais importantes”, coloca como princípio o Décimo Segundo Protocolo. Portanto, será conveniente que, graças a seu poder financeiro, os homens da seita se apoderem progressivamente do conjunto dos órgãos de imprensa. Em seguida, será conveniente que, pela espionagem e pela chantagem, pela ambição ou pelo temor, disponham da total docilidade das salas de redação. Aparentemente nada será mudado na diversidade das manchetes e na pluralidade das tendências. Por não ser aparente, o condicionamento dos espíritos será ainda mais eficaz: “Todos os jornais editados por nós, precisa o texto dos *Protocolos*, na aparência serão de tendências e de opiniões opostas, o que atrairá nossos adversários para eles sem desconfiança... Terão, como o deus hindu Vishnu, cem mãos que conduzirão a opinião na direção que convier a nosso objetivo...”. “Os imbecis, conclui o texto, que acreditarão repetir a opinião do jornal de seu partido, repetirão nossa opinião ou aquela que nos agradar. Imaginarão que seguem o órgão de seu partido e seguirão, na realidade, a bandeira que hastearemos para eles...” Em suma, o velho sonho de sujeição total das inteligências e das almas é hoje acessível. Os meios para sua realização acham-se reunidos, seu modo de emprego está dado.

Igualmente significativas as práticas preconizadas nos mesmos textos, que não têm outro objetivo senão o de um total açambarcamento da riqueza pública. Não se trata, no caso, de um traço particular da conspiração judia: aos jesuítas, em especial, sempre se atribuiu a arte de captar heranças, de desviar em seu proveito, por intermédio de confessores, os testamentos dos moribundos. Mas, no discurso do rabino como nos *Protocolos*, os meios descritos têm uma outra amplitude.

Em primeiro lugar, convém manter um controle rigoroso sobre o conjunto do sistema bancário, assim como sobre a totalidade dos mecanismos de investimento do Ocidente europeu, tendo como objetivo que, “por toda parte, sem os filhos de Israel, sem sua influência imediata, nenhuma operação financeira, nenhum trabalho importante possa ser executado”. Em segundo lugar, convém tornar-se comprador de todos os mercados e sobretudo de todos os empréstimos de Estado, esses empréstimos que “todos os imperadores, reis e príncipes reinantes”, onerados de dívidas cada vez mais pesadas, vêm-se obrigados a multiplicar, “a fim de sustentar seus tronos vacilantes”. A possessão progressiva da propriedade territorial e da riqueza imobiliária deve vir, enfim, completar o dispositivo: “A agricultura permanecerá sempre a grande riqueza de cada país... Segue-se daí que nossos esforços devem orientar-se também para que nossos irmãos em Israel façam importantes aquisições territoriais. Devemos, portanto, na medida do possível, estimular o fracionamento dessas grandes propriedades, a fim de que sua aquisição se torne para nós mais rápida e mais fácil...”. O rabino de Praga pode anunciá-lo com toda certeza: então virá o dia em que, tendo-nos “tornado os únicos possuidores de todo o ouro da Terra, o verdadeiro poder passará por nossas mãos”.

No entanto, resta pôr em prática uma última estratégia, de múltiplas combinações e que todos os homens do Complô aprenderam a manejar: a da corrupção, do aviltamento dos costumes, da desagregação sistemática das tradições sociais e dos valores morais. A criança, sobretudo quando pertence às categorias dominantes do corpo social, constitui com toda evidência seu objetivo privilegiado. Não se tentará apenas agir sobre sua inteligência, suas leituras, seus hábitos de pensar e de sentir. Para melhor assegurar sua fidelidade ou sua docilidade, não se recuará, em certos casos, diante de uma empresa deliberada de dissolução moral. Os “agentes” colocados junto dela, empregados domésticos, governantes, preceptores, a incitarão pouco a pouco a repudiar as concepções habituais de bem e mal; cultivarão seus vícios, lhe inculcarão outros, a esti-

mularão a essa “libertinagem precoce”, tal como o recomenda, para os filhos de não-judeus, o Primeiro Protocolo. (No interior do grande debate escolar do último século, não se poderia negligenciar, aliás, o papel desempenhado na opinião pública francesa pelo tema, incansavelmente retomado, da perversão da Infância. Nos dois campos opostos, a instituição rival — colégio religioso ou liceu napoleônico — é igualmente denunciada como um “foco de pestilência”, uma escola de vício e de corrupção...) Quanto aos costumes da sociedade adulta, é com “a Mulher” que se vai contar essencialmente, parece, para rematar sua deslocação. Habilmente colocada a serviço da Organização, não menos habilmente levada para os braços dos poderosos deste mundo, é a ela que caberá a tarefa de destruir os lares, de dilacerar as famílias. Também dela é o trabalho de conduzi-los à ruína por seus caprichos, suas fantasias e suas exigências.

O retorno da cabeça da Serpente a Sião [isto é, o triunfo definitivo de Israel], afirma o Vigésimo Quarto Protocolo, só poderá ter lugar [...] quando a desmoralização espiritual e a corrupção moral [...] reinarem por toda parte com a ajuda das judias camufladas de francesas, italianas, etc. Estas últimas são os melhores instrumentos da depravação dos homens que dirigem as diversas nações. As mulheres a serviço de Sião servem de isca para aqueles que, por culpa delas, têm constante necessidade de dinheiro e que, por isso mesmo, estão sempre prontos a colocar à venda suas consciências. Na realidade, os judeus não fazem senão adiantar esse dinheiro, que recuperam rapidamente graças a essas mulheres; mas, por esse fato, os homens assim corrompidos tornam-se escravos de Sião.

Assim, todos os fios da manipulação se encontram atados. À corrupção pelo ouro corresponde a corrupção pelo sangue. Diante da vontade conquistadora e disciplinada da Organização não se erguerá mais que uma massa aviltada, dividida e desvairada, desapossada tanto de seus bens como de sua dignidade, atingida nas fontes mais profundas da vida.

O IMPÉRIO DAS TREVAS

“Eis-nos aqui caídos bem baixo, bem fundo na morte... Formam-se grandes trevas.” As palavras são de Michelet e aplicam-se aos jesuítas, a seus desígnios e a suas manobras. Entretanto, não há complô cuja descoberta não se apresente como uma descida progressiva para longe da luz, ali onde as trevas se fazem mais e mais densas. É quase sempre a noite que os conjurados escolhem para se reunir, dispersando-se com o nascer do dia. É envoltos em vestimentas sombrias que os representa geralmente o abundante conjunto de imagens que lhes é consagrado. “Os homens negros”, a expressão designa uma vez mais os jesuítas para toda a opinião liberal do começo do século passado. “Homens negros, de onde saístes?”, pergunta uma das mais célebres canções de Béranger. A resposta vem imediatamente: “Saímos de debaixo da terra”. O subterrâneo ou seu equivalente — cripta, jazigo, quarto fechado — desempenha, de fato, no legendário simbólico da conspiração, um papel sempre essencial. É em uma sala subterrânea, cujas saídas, cuidadosamente dissimuladas, se abrem ao rés do chão, que Alexandre Dumas reúne, nas primeiras páginas de *Joseph Balsamo*, os conjurados que se propõem derrubar a velha ordem monárquica. A polêmica anticlerical da Restauração acusará os jesuítas de abrirem galerias subterrâneas no subsolo parisiense e de ali acumular armas e explosivos. Três quartos de século mais tarde, uma certa imprensa anti-semita denunciará, na escavação do metrô parisiense, um empreendimento do complô judeu visando fazer pairar sobre a capital inteira uma ameaça permanente de destruição. No segundo plano emotivo de cada uma dessas narrativas, jamais deixa de ser sentida a presença de uma certa angústia, a dos alçapões bruscamente abertos, dos labirintos sem esperança, dos corredores infinitamente longos e de suas duras paradas, impenetráveis e lisas.

É com a sombra, por outro lado, que começa o domínio do não-conhecível, do não-identificável, aquele onde as palavras familiares perderam todo o poder para designar uma rea-

lidade que se furta à sua captura. Homens da sombra, os homens do Complô escapam por definição às regras mais elementares da normalidade social. Constituem, no interior de toda comunidade consciente de sua coerência, um corpo exógeno obscuramente submetido às suas próprias leis, obedecendo apenas a seus próprios imperativos ou a seus próprios apetites. Surgidos de outra parte ou de parte alguma, os fanáticos da conspiração encarnam o Estrangeiro no sentido pleno do termo. “Quem são vocês, boa gente? e de onde vêm, interpela Michelet denunciando a conspiração jesuítica. Por onde passaram? A sentinela da França não vigiava bem esta noite na fronteira, pois não os viu... Homens que viajam à noite, eu os vi de dia; lembro-me muito bem daqueles que os trouxeram: foi em 1815; seu nome... é o estrangeiro.” Voltando à França em 1815 com as bagagens dos exércitos inimigos, os jesuítas foram, segundo Michelet, os primeiros beneficiários da traição, da derrota e da invasão. Estreitamente submetidos, por outro lado, a uma autoridade exterior a toda soberania nacional, agentes de um poderio de caráter supranacional e de dimensão universal, constituem um perigo permanente para a segurança e a independência da pátria. “Ou o jesuitismo, escreve ele, deve abolir o espírito da França, ou a França deve abolir o jesuitismo...” Mas os mesmos temas serão reencontrados, desmesuradamente amplificados, algumas dezenas de anos mais tarde, no final do século XIX, na imensa literatura de denúncia do “complô judeu-maçônico”. Judeus e franco-maçons vão representar, por sua vez, o “partido do estrangeiro”, a própria encarnação do que se vai tomar o hábito de designar pelo termo “Anti-França”. A fórmula deve ser compreendida, no caso, como carregada de todo um peso, e singularmente penoso, de pavores ancestrais. Jesuítas, judeus e franco-maçons não são vistos apenas como os agentes de execução privilegiados dos desígnios hostis de certos Estados rivais. A ameaça que representam é aquela que jamais deixou de obsedar os sonhos das cidades pacíficas: a do vagabundo, do nômade que ronda as casas felizes (“Uma invasão de pessoas, diz Michelet, que passaram uma a uma”). A do

viajante sem nome que traz com ele a doença ou a epidemia, cuja chegada faz apodrecer a colheita e perecer o gado. A do intruso que se introduz nos lares prósperos para levar-lhes a perturbação e a ruína. A insegurança e o medo começam com a passagem dos desconhecidos que vagueiam na noite.

Mas é na sombra também que se refugiam os animais imundos, da sombra é que surgem. Imutável, permanente através da enorme massa de suas representações iconográficas e de suas expressões literárias, existe um bestiário do complô. Reúne tudo o que rasteja, se infiltra, se esconde. Reúne igualmente tudo o que é ondulante e viscoso, tudo o que é tido como portador da sujeira e da infecção: a serpente, o rato, a sanguessuga, o polvo... No centro desse pulular repulsivo, ágil, negro, voraz e peludo, a aranha constitui aparentemente a imagem simbólica privilegiada entre todas: estende suas armadilhas com paciência infinita, envolve sua vítima em seus fios, devora-a com lentidão. “Belo espetáculo, não é mesmo, escarnece um dos mais assustadores heróis jesuíticos posto em cena por Eugène Sue... Um feio bichinho escuro, armando fio por fio, reatando estes, reforçando aqueles, alongando outros, vocês dão de ombros? que seja. Mas voltem duas horas depois; o que encontram? O bichinho bem saciado, bem satisfeito, e em sua teia uma dúzia de loucas moscas tão enlaçadas, tão garroteadas que o animalzinho só precisa escolher à vontade a hora e o momento de seu repasto.” Pode-se falar, no caso, desse fenômeno muito freqüentemente descrito pelos etnólogos e que é o da assimilação ou da redução à animalidade. O personagem acaba por se ver total e realmente identificado com a máscara com figura de animal que lhe foi simbolicamente atribuída.⁴

É de uma mesma constante obsessão que parece depender, aliás, esse terrificante acúmulo de referências animais: a de uma boca monstruosa, sempre ávida, sempre devoradora. Uma boca mandíbula que tritura, traspassa e dilacera, mas também uma boca ventosa que suga e aspira. Uma boca sedenta de sangue, que se lança com sofreguidão às fontes da

vida, bebe delas à saciedade e as esgota. Assim, como em um pesadelo, Octave Mirabeau vê transformar-se diante dele a mão do barão Gustave de Rothschild que ele percebe, estendida na borda de um camarote, no decorrer de uma noite na Ópera — “mão de presa, cujos dedos agitavam-se, semelhantes a tentáculos de polvo”. “Aquela mão, escreve ele, era terrível. Ao olhá-la parecia que se alongava, que se avolumava desmesuradamente... Imaginei que a França estava lá, no palco, deitada entre ruínas, bela, pálida e sofredora. E vi aquela mão aproximar-se, pousar sobre ela e, lentamente, enlaçando-a com seus mil sugadouros e suas mil ventosas, aspirar o sangue quente de suas veias que se esgotavam com ruídos de garrafa que se esvazia.”

Obsessão da devoração bucal, de que as narrativas consagradas à descrição dos “assassínios rituais” atribuídos aos mais poderosos ou aos mais fiéis entre os judeus (e essas narrativas são em número não desprezível na França do final do século XIX) constituem, sem dúvida, o testemunho mais significativo. Segundo o abade Desportes, por exemplo, autor de uma obra publicada em 1889 e intitulada *Le mystère du sang chez les juifs de tous les temps*,⁵ as veias das vítimas dessas cerimônias periódicas de imolação são abertas por múltiplas incisões, a fim de que “o sangue jorre como de uma esponja que se aperta”. Recolhido em uma urna, esse sangue é então partilhado entre os presentes e bebido em meio a cantos de alegria. Uma parte do precioso líquido é por vezes utilizada para a fabricação do pão ázimo; por vezes, ainda, uma outra parte é reservada a cada um dos sacrificadores para servir a hediondas libações familiares. Em seu desenrolar tradicional e até em seus menores detalhes, de fato é para um autêntico festim de vampiros que o abade Desportes parece convidar seu leitor. A absorção periódica de sangue humano não aparece como fruto do capricho ou do acidente individual. Constitui um imperativo quase biológico, a que o povo hebreu não poderia subtrair-se sem comprometer as próprias condições de sua sobrevivência. “É a qualquer preço, esclarece o abade Desportes, que os judeus precisam conseguir sangue

cristão.” “Os judeus têm necessidade absoluta de sangue cristão”, insiste ele algumas linhas mais adiante.

Por outro lado, não é sem significação suplementar que, à denúncia das práticas criminais dos homens do Complô, vem freqüentemente acrescentar-se a das sevícias sexuais infligidas às suas vítimas. Uma longa tradição faz dos jesuítas especialistas experimentados em flagelação, sempre prontos a satisfazer seus pendores e a exercer seus talentos sobre os mais encantadores dos adolescentes confiados à sua competência educativa.⁶ Pela voz de Béranger, os “homens negros” o confessam sem pudor: “Somos nós que surramos e surramos novamente os meninos bonitos”. O tom afasta-se de qualquer brincadeira quando certos autores do final do século XIX, especialistas no combate antimacônico, evocam “a hedionda lubricidade” das multidões revolucionárias, enquadradas e dirigidas, como se deve, pelos agentes da seita. Mas é com a narrativa dos assassinios rituais judeus que se vê atingido o fundo do horror na perversidade. Suas vítimas prediletas são, com efeito, rapazes muito jovens ou, na falta deles, moças cujo rapto foi meticulosamente preparado com antecipação. “A vítima escolhida, comenta o abade Desportes, deve ser sem mácula e sem pecado”, o sangue derramado “puro de toda mistura e de todo contato mau”; assim, prossegue ele, “qualquer que seja a idade das crianças sacrificadas, tombam sempre sob o cutelo rabínico antes que a tempestade das paixões tenha abalado seu coração e feito estremecer seus músculos”. Antes de ser esvaziada de seu sangue, a vítima será, no entanto, flagelada (o abade mostra os lanhos do chicote deixando suas marcas nas carnes “tenras e rosadas”), e, se se trata de um garoto, odiosamente emasculada. “Uma outra ofensa, ensina sempre o abade, que se encontra freqüentemente nos assassinatos talmúdicos é aquela que consiste em macular, em dilacerar e em devastar as partes viris da vítima. Quando se encontra um cadáver de criança com esse estigma, pode-se quase sempre concluir que o cutelo da sinagoga lançou seu furor sobre esses restos sanguinolentos...”.

Aquele que fez das trevas seu reino, aquele que se apo-

dera das crianças na noite, que carrega consigo o veneno e a corrupção, aquele cujo rosto desconhecido pode tomar a forma de um animal... Chegando a esse grau de intensidade no horror, essa longa litania acusadora não faz mais que retomar, no essencial, os termos, bem mais antigos e bem mais profundos, de uma outra denúncia: a do Maligno, do Espírito perverso, de Satã invisível e onipresente. Ao mesmo tempo que se desenvolve o processo de demonização do homem do Complô, o anátema de que ele é objeto aparece cada vez mais como uma réplica ou como um eco dos velhos processos de feitiçaria. Mesmo dossiê e mesmo requisitório, mesmas fixações obsessivas, mesmo clima neurótico de medo e de fascínio mesclados. Com seus rituais clandestinos, seu cerimonial iniciático, suas hierarquias submetidas à mais rigorosa das disciplinas, a seita conspiradora aparece bem como aquela Contra-Igreja, consagrada ao exclusivo serviço do Mal, que os antigos tratados de demonologia denunciavam. Da mesma maneira que, nos momentos mais intensos das grandes caçadas aos bruxos dos séculos XVI e XVII, era às conjurações dos servidores de Satã que se atribuíam a irrupção da doença, as devastações da tempestade ou a ruína das colheitas, são as manobras, as maquinações dos manipuladores da sombra que se colocam na origem dos piores flagelos do tempo presente — as guerras, as crises, as discórdias sociais. Nem mesmo a habitual imagem do feiticeiro ou da feiticeira, tal como abundantemente a reproduziu a iconografia medieval ou pós-medieval — objeto de repugnância, de pavor, mas também de derisão —, deixa de ser reencontrada em certos textos acusadores, datados dos últimos anos do século XIX. Assim, em uma outra obra do mesmo abade Desportes,⁷ um romance, no caso, e destinado ao público popular, o herói maléfico (que apresenta a temível particularidade de ser ao mesmo tempo judeu e franco-maçom) vive “solitário e intratável”, na extremidade obscura da aldeia, em “uma casa de mísera aparência”, “cuas venezianas cinzentas só se abrem em raros intervalos, como se estivessem destinadas a esconder um segredo ou um mistério”. Seu olhar é “obliquo”, seu “andar tortuoso”. Um círculo de

desconfiança o cerca, mal rompido por “dois ou três indivíduos de má cara”, “desprezados por todo mundo”. Enfim, sinal tradicional de identificação, e que não engana: à visão do Santo Sacramento, na passagem de uma procissão, e mesmo de “duas castas crianças” dirigindo-se à igreja, uma força aparentemente irresistível dele se apodera, seu rosto se contrai, seu punho se crispa, sua barba se eriça, “ele espuma como um animal feroz”.

Novos testemunhos, no final das contas, dessa espantosa permanência da presença diabólica no mais profundo das mentalidades coletivas no último século, e nos anos mesmos em que se costuma situar o apogeu oficialmente triunfante do Pensamento racionalista e da Idéia científicista. Dotado de seus atributos tradicionais, acompanhado das legiões sulfurosas de seus servidores infernais, o Príncipe das Trevas permanece, em pessoa, o herói privilegiado de uma vasta literatura.⁸ Continua a inspirar pavor, fascínio, no mínimo uma duvidosa curiosidade. A multidão de seus fiéis é ainda suficientemente numerosa para permitir a escroques diversos prosseguir com lucrativas ou divertidas mistificações... Entretanto, é para além dessas fabulações demasiado grosseiras, nesse domínio incerto e movediço do sonho, por onde passam, reúnem-se e pactuam os homens do Complô, que se situa seu verdadeiro Reino. Não é à-toa, com efeito, que o romance do abade Desportes termina como deve normalmente acabar todo processo de feitiçaria: pelo fogo. O incêndio devasta o covil do miserável e permite à aldeia, liberta de sua presença, reencontrar sua harmonia perdida. Como é pelo fogo que perece, em *Le juif errant* (O judeu errante), de Eugène Sue, o sinuoso abade Rodin, agente de execução das manobras mais atrozes da Organização jesuítica. Vítima de suas próprias maquinações, atingido pelo veneno que reservara a outros, um braseiro interior o dilacera: “O fogo, exclama ele, sim, o fogo. Mas é o fogo que devora minhas entranhas. Oh, sofro, que fornalha!”. A simbólica do fogo, do fogo purificador e redentor que apaga as máculas, que dissipa as angústias da noite e faz recuar os poderes das trevas, acaba de dar toda sua coerência à cons-

telação mítica da Conspiração. Os filhos da Luz contra os poderes das Trevas, “o espírito de vida contra o espírito de morte”, dirá Michelet a propósito dos jesuítas, as forças do Bem contra as forças do Mal, o Cristo e o Anticristo, a França e a Anti-França, a Liberdade e o Despotismo, o eterno combate no qual o mundo é a aposta prossegue à nossa volta. Projeção, encarnação de todas as forças maléficas contra o que é aceito e vivido como verdadeiro, justo ou santo, a imagem sempre renascente do Complô não pode ser compreendida senão como uma das ilustrações, a mais poderosa talvez, mas não a única, dessa concepção antitética da ordem universal. // “O judeu ergue-se em nossa história como nosso adversário metafísico”, dirá muito mais tarde Rosenberg...

UMA SOCIOLOGIA DA ANGÚSTIA

“Não temos razão de nos preocupar com a oposição. Quando não tivermos nada de bom, sempre nos restam os jesuítas. Eu os chamo como a um criado: atendem sempre.” O comentário é atribuído a Benjamin Constant e ilustra muito bem certa atitude da oposição liberal em face do regime da Monarquia restaurada. Autêntico ou não, tem pelo menos o mérito de reconduzir a análise para um terreno mais seguro, em todo caso melhor explorado, e que é o da exclusiva história dos fatos políticos e sociais. Mito mobilizador no sentido mais preciso da terminologia soreliana, como não reconhecer, com efeito, o papel freqüentemente primordial ocupado pela temática do Complô na crônica de algumas das principais confrontações vividas há dois séculos pelas sociedades do Ocidente contemporâneo? E como negligenciar, por outro lado, a função essencialmente tática que lhe foi no mais das vezes atribuída? Todo mundo sabe: do terror jacobino ao terror stalinista, a acusação de complô não cessou de ser utilizada pelo poder estabelecido para livrar-se de seus suspeitos ou de seus opositores, para legitimar os expurgos e as exclusões, bem como para camuflar suas próprias falhas e seus próprios fra-

cassos. Mas de maneira muito mais precisa, e a propósito de cada um dos testemunhos acima citados, fica igualmente fácil denunciar e demonstrar as preocupações manipuladoras às quais estes não deixam de corresponder. Assimilando os Enciclopedistas à ação subterrânea da franco-maçonaria, e a própria franco-maçonaria ao jacobinismo, o abade Barruel tende, com toda evidência, a desacreditar os representantes do pensamento filosófico, associando-os aos mais sangrentos episódios da ditadura montanhesa* e fazendo-os carregar a responsabilidade por eles aos olhos da opinião. Em geral a propaganda anti-semita não tem apenas servido à defesa de posições conservadoras; é permitido acreditar, parece, que *Les protocoles des sages de Sion* (Os protocolos dos sábios de Sião) foram redigidos em diversas oficinas da polícia czarista com uma dupla e muito precisa segunda intenção: combater a política de modernização econômica, iniciada então sob a égide do ministro Witte, e armar ao mesmo tempo um fogo contrário às aspirações liberais, que tendiam a expandir-se em certos meios dirigentes. Quanto à Conspiração jesuítica, provavelmente não é à-toa que se pode constatar que as fases mais violentas de sua denúncia se situam nos anos 1820, sob a Restauration, isto é, no momento em que a oposição liberal inicia um combate particularmente áspero contra o ministério Villèle, e nos anos 1840, sob a monarquia de Julho, ou seja, no momento em que se trava em torno do problema universitário uma confrontação excepcionalmente apaixonada.

Observações necessárias, sem dúvida, e às quais o historiador não pode recusar sua atenção. Observações às quais convém, no entanto, não atribuir senão um valor interpretativo muito estritamente limitado. Que no segundo plano dos infinitos desenvolvimentos do discurso do Complô — discurso multiforme, sem cessar renascente, sempre presente — seja possível discernir certas especulações maquinadoras é um fato

(*) Relativa à *Montanha*, ou seja, os bancos mais elevados da Convenção Nacional, onde tomavam lugar os deputados de esquerda, conduzidos por Robespierre e Danton. (N. T.)

que não pode ser negligenciado. Seria, contudo, e com toda evidência, singularmente arriscado concluir daí que é a partir desse segundo plano que o discurso inteiro deve ser apreendido, analisado e compreendido. Em primeiro lugar porque, se, entre alguns, a vontade deliberada de maquinação pode ser claramente estabelecida, tais casos permanecem, no final das contas, muito pouco numerosos para que seja permitido questionar a sinceridade da maioria. As próprias habilidades táticas, inseparáveis de todo engajamento militante, não testemunham de modo algum, da parte daqueles que as empregam, qualquer falta de convicção em relação à causa que entendem sustentar: escrevendo sobre os jesuítas, Michelet trazia muito deliberadamente sua contribuição a um dos campos presentes no grande debate então iniciado em torno do princípio da liberdade de ensino; nem por isso estava menos persuadido da perversidade consubstancial da Companhia... Em seguida, e sobretudo, porque nenhum empreendimento manipulador pode esperar atingir seus objetivos ali onde não existe, nos setores da opinião que ele se esforça por conquistar, uma certa situação de disponibilidade, um certo estado prévio de receptividade. O que significa, entre outras coisas, que em sua estrutura, em sua forma como em seu conteúdo, a mensagem a ser transmitida deve, para ter alguma possibilidade de eficácia, corresponder a um certo código já inscrito nas normas do imaginário. Aqueles mesmos que quisessem jogar com o imaginário se veriam obrigados, assim, a submeter-se às suas exigências. O mito existe independentemente de seus usuários eventuais; impõe-se a eles bem mais do que eles contribuem para sua elaboração.

Entretanto, menos ainda se poderia escapar do difícil encontro com um segundo e muito temível problema: o da narrativa mitológica e de seus possíveis fundamentos objetivos. Nenhum dos mitos políticos se desenvolve, sem dúvida, no exclusivo plano da fábula, em um universo de pura gratuidade, de transparente abstração, livre de todo contato com a presença das realidades da história. Mas, no que diz respeito à mitologia do Complô, aceita-se de boa vontade que a carga de den-

sidade histórica se revela, com toda evidência, particularmente pesada: com efeito, não há nenhuma, ou quase nenhuma, de suas manifestações ou de suas expressões que não possa ser relacionada mais ou menos diretamente com dados factuais relativamente precisos, facilmente verificáveis em todo caso, e concretamente apreensíveis. Se não é convincente atribuir aos "negociantes de canhões" a responsabilidade pelos grandes conflitos guerreiros do presente século, o tráfico de armas constitui uma realidade que não pode ser negada. Do mesmo modo, não é preciso dizer que a franco-maçonaria não é, no final do século XVIII, uma invenção do abade Barruel e de seus êmulos, assim como ninguém ignora o papel considerável que desempenhou depois, especialmente na história da III República, enquanto grupo de pressão política e instrumento de controle ideológico. De sua parte, o tema da Conspiração jesuítica pode invocar como garantia a fundação ao longo do período do Primeiro Império, por alguns eclesiásticos ligados a fidalgos piedosos, de diversas associações clandestinas ou semiclandestinas consagradas à causa da contrarrevolução e da reconquista católica, como, especialmente, a sociedade dos Cavaleiros da Fé, criada em 1810 por Ferdinand de Bertier, e a famosa Congregação, freqüentemente denunciada, fundada em 1801, dissolvida em 1809 e reconstituída em 1814.⁹ Quanto ao complô judeu, se não se pode mencionar, para assegurar sua credibilidade, nenhuma referência objetiva, é preciso reconhecer a realidade das reações provocadas ao longo do último século, em certas parcelas da opinião, pela recente e brusca emancipação das comunidades israelitas e a irrupção inesperada de muitos de seus representantes em importantes setores da vida econômica, intelectual ou mundana.

Contudo, o que não pode deixar de surpreender é a amplitude do hiato existente entre a constatação desses fatos, tal como podem ser objetivamente estabelecidos, e a visão que deles é dada pela narrativa mitológica. Com efeito, não se trata, em relação à realidade, de um simples fenômeno de amplificação, de distorção sob o efeito de um aumento polêmico. Trata-

se de uma verdadeira mutação qualitativa: o contexto cronológico é abolido; a relatividade das situações e dos acontecimentos, esquecida; do substrato histórico não restam mais que alguns fragmentos de lembranças vividas, diluídas e transcendidas pelo sonho. A assimilação feita por Barruel, por exemplo, entre a maçonaria e a ditadura jacobina vê-se contestada pela observação mais elementar: "não podendo nenhum mistério, nenhuma assembléia secreta ser tolerada em uma República", as lojas passaram por duras provações sob o Terror; muitos de seus membros nelas deixaram sua vida, muitos, por outro lado, encontraram refúgio nas fileiras da emigração.¹⁰ O papel real desempenhado pelas sociedades secretas católicas depois da queda do regime napoleônico não tem, na opinião geral dos historiadores do período, nenhuma relação com a onipotência atribuída aos fanáticos da Companhia. Quanto ao complô judeu, não apenas todas as análises tendem a mostrar que a difusão do anti-semitismo não se acha, de modo algum, ligada à realidade estatisticamente mensurável de qualquer presença judia, mas também o postulado principal em torno do qual se organiza sua temática, isto é, o de uma unidade institucional de uma comunidade israelita de caráter internacional, parece nunca ter sido tão falacioso: tanto do ponto de vista religioso quanto político, ideológico, social ou nacional, é no momento mesmo em que se supõe que o "Grande Sinédrio das Tribos de Israel" estende sua autoridade sobre um povo inteiro que, no interior dos meios israelitas, os fatores de divisão e de tensão se multiplicam, se cotejam e se exasperam. Em suma, o problema essencial permanece colocado — o da passagem da veracidade do fato à sua interpretação mítica, do invencível movimento de transgressão que parte do acontecimento historicamente definível para conduzir à sua leitura imaginária.

Em compensação, como não constatar objetivamente — e aí está sem dúvida o essencial — que, quaisquer que sejam, aliás, a denominação, a natureza ou as motivações ideológicas da conspiração denunciada, essa denúncia jamais deixa de inscrever-se em um clima psicológico e social de incerteza, de

temor ou de angústia? A intensidade desse clima pode revelar-se mais ou menos pesada, mais ou menos opressora. Os meios interessados podem demonstrar uma importância numérica variável, apresentar em seus componentes sociológicos a mais ampla diversidade. Entre todos, no entanto (e por mais insignificantes que fossem os esforços tentados para determinar seu lugar nas relações de produção), é possível observar, mais ou menos ostensivos ou mais ou menos discretos, os sinais clínicos, agora bem conhecidos, que são os dos grandes medos coletivos. Ainda nessa perspectiva, não é vã a aproximação com os grandes processos de feitiçaria dos começos da Idade Moderna. Estes, sabe-se, aparecem como historicamente inseparáveis das crises maiores de uma época marcada ao mesmo tempo pela amplitude das discórdias espirituais, pela violência dos confrontos políticos e pela rapidez das mutações econômicas. Quanto às grandes construções da mitologia do Complô elaboradas ao longo dos dois últimos séculos, o segundo plano trágico não se impõe, certamente, com tanta força e com tanta evidência; a violência dramática, na maior parte das vezes, tende a atenuar-se ou a fazer-se menos visível. Contudo, não há nenhuma dessas construções que não possa ser interpretada como uma resposta a uma ameaça, ou pelo menos como uma reação quase instintiva ao sentimento de uma ameaça — e pouco importa, no caso, a exata medida da realidade dessa ameaça...

Na França dos últimos vinte anos do século XIX, as amplas e indiscutíveis ressonâncias que ali encontraram os grandes temas do Complô "judeu-maçônico" constituem, em relação a isso, um exemplo particularmente esclarecedor. Vindo as primeiras medidas governamentais do anticlericalismo republicano sublinhar e amplificar um movimento geral de laicização da sociedade, a velha França cristã sente-se atingida no mais profundo de sua fé e de suas fidelidades, no essencial mesmo de sua herança espiritual e moral. Simultaneamente, o desenvolvimento urbano, os progressos da concentração capitalista, o aparecimento de novas formas de trabalho e de produção vêm abalar ou subverter, mais ou menos fortemente,

certos modos de vida tradicionais. "Quando a sociedade sofre, já constatava Durkheim, ela sente necessidade de encontrar alguém a quem possa imputar seu mal, sobre quem possa vingar-se de suas decepções." Portanto, não é à-toa que a sociologia do anti-semitismo, especialmente, faz aparecer um amálgama muito curioso, onde se encontram reunidos os representantes do clero popular e do pequeno comércio, de uma nobreza rural em declínio e do velho artesanato dos subúrbios.¹¹ ("Curioso jornal, dizia-se de *La Libre Parole* de Drumont, lido pelos curas do campo e pelos antigos partidários da Comuna.") As inquietações, os desnorteamentos, as incertezas e os ressentimentos vêm cristalizar-se em torno da imagem maldita do judeu (ou do franco-maçom, ou, melhor ainda, do judeu-franco-maçom) onipresente, espoliador e conquistador. O mecanismo psicológico e social aparenta-se com o do exorcismo. O Mal que se sofre, e mais ainda, talvez, aquele que se teme, acha-se doravante muito concretamente encarnado. Ganhou uma forma, um rosto, um nome. Expulso do mistério, exposto em plena luz e ao olhar de todos, pode ser enfim denunciado, afrontado e desafiado.

Paradoxalmente, o mito do Complô tende, assim, a preencher uma função social de importância não negligenciável, e que é da ordem da explicação. Explicação tanto mais convincente quanto se pretende total e de exemplar clareza: todos os fatos, qualquer que seja a ordem a que pertençam, acham-se reduzidos, por uma lógica aparentemente inflexível, a uma mesma e única causalidade, a uma só vez elementar e todopoderosa. Em outras palavras, tudo se passa como se uma chave interpretativa se encontrasse estabelecida e na qual se visse inserido o conjunto dos acontecimentos do tempo presente, aí compreendidos, com certeza, os mais desconcertantes e os mais angustiantes. Por isso mesmo o desconhecido infinitamente temível das questões sem resposta cede diante de um sistema organizado de evidências novas. O destino volta a ficar inteligível; uma certa forma de racionalidade, ou pelo menos de coerência, tende a restabelecer-se no curso desconcertante das coisas...

Assim, e para retomar o exemplo precedente, é bem uma verdadeira leitura histórica dos fenômenos de modernidade que se acha implicitamente incluída em toda uma literatura anti-semita do final do último século. Enfatizando o duplo perigo da concentração capitalista e da revolução proletária, os *Protocolos* apresentam uma nomenclatura relativamente precisa de alguns dos fatos dominantes da evolução recente das sociedades ocidentais: desenvolvimento dos mecanismos de crédito, progresso da escolarização, importância crescente da imprensa, mutações das estruturas familiares. Mas é em certas páginas de Édouard Drumont (e mais particularmente em *La fin du monde*) que a denúncia do Poder judeu acha-se talvez mais estreitamente associada a uma tentativa de análise quase clínica do que é descrito como um inexorável processo de decomposição. De fato, se o tom continua a ser o do apocalipse, os traços evocados não são nada mais que aqueles, perfeitamente característicos, e no caso muito bem percebidos, do advento do que se pode chamar de “a França burguesa”, da emergência, em outras palavras, de estruturas sociais novas, ligadas ao desenvolvimento do capitalismo industrial e comercial. Quer se trate, no entanto, da dominação do Dinheiro, dos males da especulação bolsista, do poder incessantemente acrescido dos trustes e dos monopólios, da ruína previsível do artesanato e da pequena empresa, do surgimento dos grandes magazines, da difusão da publicidade (“o reclame”), da derrocada das velhas solidariedades comunitárias ou dos golpes sofridos pela fé religiosa, cada um dos fenômenos denunciados é apresentado como dependente de uma mesma vontade, subordinada à ação de uma mesma potência, subterrânea e terrivelmente eficaz: a manipulação judia. A chave proposta é suscetível de adaptar-se a todas as interrogações. A personificação do Mal, a redução à unidade pou-pam, pelo menos aos que são suas vítimas, a menos suportável das ansiedades, a do incompreensível.

É necessário esclarecer, ainda uma vez, que o mito é capaz de exercer essa função explicativa a partir e em proveito dos grupos sociais mais diversos e por vezes mais opostos? O

que permanece constante, o que constitui o caráter essencial de permanência e de repetitividade é o estado de inquietação, a situação de crise na qual se encontram esses grupos ou esses meios. E é também, não se poderia esquecer, todo o material onírico contido na mensagem mitológica, todo esse fluxo incessante de imagens, de fantasmas e de representações simbólicas que ela carrega consigo. A cada imagem, a cada signo, a cada expressão simbólica jamais deixa de corresponder, se seguimos Bachelard, o que ele chama de uma “derivação-psíquica”, ressonância harmônica que de algum modo se faz ouvir no mais profundo e no mais íntimo do eu individual. Em relação à temática do Complô, serão evocados assim, sem grande risco de erro, os velhos terrores infantis e sua persistência tenaz através dos pesadelos da idade adulta: medo dos porões tenebrosos, das paredes sem saída que se fecham, das fossas escuras de onde não se sobe de novo; medo de ser entregue a mãos desconhecidas, de ser roubado, vendido ou abandonado; medo, enfim, do ogro, dos dentes carniceiros dos animais de presa, de tudo o que tritura, despedaça e devora. Do mesmo modo, diante de certas inflexões cujo caráter neurótico dificilmente pode ser contestado, impõe-se a aproximação com algumas das formas mais características dos delírios de perseguição: doravante, mais nenhum espaço é deixado para o acaso ou para o acidente; colocada no centro de uma imensa rede de malevolência organizada, a vítima vê cada um de seus atos vigiado e espionado por mil olhares clandestinos; uma mesma mão invisível encarregou-se de seu destino e o conduz irrevogavelmente para a desgraça...

A coerência e a lógica do delírio paranóico vão ao encontro aqui da coerência e da lógica do discurso mitológico. A análise sociológica e a observação psiquiátrica tendem a confundir-se. E pouco importa, no caso, a qual desses dois modos de interpretação conviria mais particularmente apegar-se. Em relação à história, ambos concordam ao fazer o mito desempenhar o papel de um revelador. É talvez pelo exame desses sonhos que uma sociedade revela com mais segurança algumas de suas desordens e alguns de seus sofrimentos.

EM BUSCA DE UMA IGREJA

Entretanto, é preciso ir mais longe. A própria literatura do Complô nos convida a isso; e em primeiro lugar, para não sair do mesmo quadro documental, um texto singular, extraído de *Le juif errant* (O judeu errante), de Eugène Sue, e do qual convém citar integralmente amplas passagens. Talvez se saiba que, para além do fervilhar de intrigas e de personagens, o folhetim de Eugène Sue tem como trama essencial um tenebroso caso de captação de herança. Trata-se, de fato, de uma fortuna fabulosa, legada no final do século XVII por um certo sr. Rennepont, e da qual a Companhia de Jesus tenta apoderar-se, eliminando os beneficiários através de abomináveis procedimentos. Ora, antes de morrer, o sr. Rennepont, tão previdente quanto justo, advertira seus futuros herdeiros das maquinações de que eles certamente seriam objeto. (Não era ele próprio o depositário de um terrível segredo? O da origem jesuítica do assassinato de Henrique IV.) Advertência que ele completava exprimindo o voto de que, à Associação perversa que tentaria atingi-los, seus herdeiros opusessem uma outra, boa e santa esta, e consagrada à defesa exclusiva das causas nobres.

Se uma associação perversa [diz o texto do testamento do sr. Rennepont] fundada sobre a degradação humana, sobre o despotismo e perseguida pela maldição dos povos atravessou os séculos e dominou o mundo pelo terror, o que seria de uma associação que, procedente da fraternidade, do amor evangélico, teria por objetivo libertar o homem e a mulher de toda degradante escravidão; convidar à felicidade neste mundo aqueles que da vida só conheceram as dores e a miséria; glorificar e enriquecer o trabalho que alimenta, esclarecer aqueles que a ignorância deprava [...].

Que maravilhoso foco de pensamentos fecundos, generosos! Que explosões salutares e vivificantes jorrariam incessantemente desse centro de caridade, de emancipação e de amor! Quantas coisas grandes a tentar, quantos magníficos exemplos a dar ao mundo pela prática! Enfim, que irresistível ímpeto

poderia inspirar à humanidade inteira uma família assim agrupada, dispondo de tais meios de ação. E então essa associação para o bem seria capaz de combater a funesta associação de que sou vítima, e que talvez em um século e meio não terá perdido nada de seu temível poder. Então, a essa obra de trevas, de coação e de despotismo que pesa sobre o mundo cristão, os meus poderiam opor uma obra de luz, de expansão e de liberdade. O gênio do bem e o gênio do mal ficariam face a face. A luta começaria, e Deus protegeria os justos...

É bastante provável que essa “santa associação” de que o sr. Rennepont tem a intenção de preparar o advento, “obra de luz, de expansão e de liberdade”, não seja nada mais que a Maçonaria. O importante, contudo, continua sendo o mecanismo quase irrevogável pelo qual o modelo de uma organização maléfica encontra-se substituído pela imagem de uma outra organização, réplica da primeira, mas consagrada ao serviço do Bem. O postulado inicial é simples: o único meio de combater o Mal é voltar contra ele as próprias armas de que se serve. O inimigo opera subterraneamente, clandestinamente; versátil, inapreensível, capaz de infiltrar-se em todos os meios, sua habilidade suprema é a da manipulação; suas tropas, invisíveis mas presentes em toda parte, são submetidas a uma obediência sem protestos. Apenas uma organização que corresponda às mesmas características, secreta, disciplinada, hierarquizada, treinada para manobrar na sombra, é capaz, portanto, de lhe ser vitoriosamente oposta. Assim, em total oposição às aspirações “filosóficas” do sr. Rennepont, mas correspondendo ao mesmo tipo de exigência, a Sociedade dos Cavaleiros da Fé, fundada por Ferdinand de Bertier sob o Primeiro Império, parece visivelmente calcada no exemplo maçônico: condenada à clandestinidade, ela tem seus sinais de reconhecimento, seu ritual iniciático, seus graus, sua titulação esotérica e seu grande mestre. Assim ainda, *Les protocoles des sages de Sion* (Os protocolos dos sábios de Sião) fazem à Companhia de Jesus este curioso elogio, no final das contas quase fraterno: “Apenas os jesuítas poderiam igualar-nos sob esse aspecto [o da manipulação política], mas podemos desacre-

ditá-los aos olhos da multidão estúpida porque formavam uma organização visível, enquanto nós mesmos permanecemos na sombra com nossa organização secreta...". No limite, nesse jogo desconcertante e praticamente infinito de espelhos invertidos, todo Complô, todo empreendimento de manipulação clandestina tende a assegurar sua legitimidade apresentando-se como um contracomplô, um contra-empreendimento de manipulação clandestina. Debate exemplar, nesse sentido — ainda que não desprovido de certa comicidade retrospectiva — foi aquele da Câmara dos Deputados a 17 de junho de 1904, em que, diante dos ataques furiosos da direita denunciando a influência oculta da Maçonaria, os acusados respondem mais ou menos nos mesmos termos, evocando a necessidade de combater com armas iguais as manobras subterrâneas, as práticas de delação e de espionagem das congregações e das sociedades pias.¹²

Resta constatar esse espantoso movimento de fascínio que faz do século XIX europeu e de seus prolongamentos imediatos o que se pode considerar como a Idade de Ouro da Conjuração. Por exemplo, não é à-toa que, apenas nos limites geográficos e cronológicos da França da monarquia constitucional, a multiplicação das organizações clandestinas — corporações operárias, carbonarismo, "sociedades" republicanas incessantemente renascentes — acaba por constituir uma rede tão densa e tão poderosa que o historiador dos fatos políticos, assim como o dos fatos sociais, tropeça constantemente em sua presença. Por outro lado, não é à-toa que, paralelamente, a imaginação romanesca se põe a atribuir tão grande importância a esses pequenos grupos de homens resolutos, ligados pelo juramento e pelo segredo, que escolheram a sombra para agir e que, para sua glória, seu proveito ou o triunfo de uma grande causa, sonham submeter à sua vontade a ordem existente das coisas. "Foram encontrados, no Império e em Paris, treze homens, igualmente atingidos pelo mesmo sentimento, todos dotados de uma energia suficientemente grande para ser fiéis ao mesmo pensamento, bastante honrados para não se trair de modo algum, profundamente políticos para dissimu-

lar os laços sagrados que os uniam, bastante fortes para se colocar acima de todas as leis...", assim começa, exemplarmente, a *Histoire des treize*, de Balzac. O poder oculto "exorbitante" que os treze conjurados pretendem e "contra o qual a ordem social ficaria sem defesa" não visa nada senão, esclarece Balzac, "dar a cada um o poder de todos", satisfazer, em outras palavras, seus apetites pessoais de prazer ou de dominação. Mas à medida que se estender no tempo, a posteridade dos "Treze" se fará mais numerosa e mais diversa. Os "Demônios" de Dostoiévski descendem, entre muitos outros, de sua linhagem, como deles descendem também, às vésperas da Segunda Guerra Mundial, os cinco jovens heróis de *La Conspiration*, de Paul Nizan, cuja vontade de pureza revolucionária parece logicamente conduzir para o ativismo clandestino.

No volume 6 do imenso afresco que constitui *Les hommes de bonne volonté*, de Jules Romains — e onde precisamente o tema do complô volta com uma insistência particular —, um dos personagens, Clanricard, evoca "a solidão estranha do homem na sociedade moderna", "a necessidade desesperada de agarrar-se a um grupo, a uma coletividade estreitamente unida e conduzida por um ideal, sim, a uma Igreja". Entre, essa necessidade, essa "busca de uma Igreja" que constitui, com efeito, um dos fatos maiores da história intelectual e moral do último século (que se pense em Saint-Simon, em Auguste Comte), e a presença obsedante do tema do complô, a aproximação não é fortuita nem gratuita. Posto de lado o princípio do segredo, nos dois casos está presente a imagem de uma Organização hierarquizada, ritualizada, que submete a uma mesma disciplina todos aqueles que reúne, unindo-os na busca de um mesmo desígnio, permitindo-lhes reconhecerem-se em torno dos mesmos símbolos e em uma mesma liturgia. Nos dois casos também, em oposição a uma sociedade fragmentada, desarticulada, onde o indivíduo, entregue a si mesmo, não pode senão constatar sua impotência e seu isolamento ("somos tão sós", suspira Clanricard), ergue-se o modelo de uma comunidade poderosamente integradora, de coerência solidamente assegurada, e onde serão reencontrados o calor e

a força das velhas solidariedades desaparecidas. O político e o sagrado vêm, assim, unir-se e, em certa medida, confundir-se. No segundo plano da mitologia do Complô revela-se sempre, no final das contas, a visão de uma Ordem no sentido religioso do termo, unitária, conquistadora, instrumento necessário ao êxito de um grande empreendimento, que compromete e transcende o destino de cada um.

Essas observações, por pouco que sejam aceitas, não colocam de forma alguma em causa a análise do mito enquanto expressão de uma inquietação social, manifestação de medo ou de desnorteamento coletivo. Mas definida e desenvolvida a partir de um obscuro sentimento de ameaça, testemunho de incerteza ou de pânico, a mitologia da Conspiração tende a aparecer, ao mesmo tempo, como a projeção negativa de aspirações tácitas, a expressão invertida de desejos mais ou menos conscientes, mas sempre insaciados. A ordem que o Outro é acusado de querer instaurar não pode ser considerada como o equivalente antitético daquela que se deseja por si próprio estabelecer? O poder que se atribui ao inimigo não é da mesma natureza daquele que se sonha possuir? Essa capacidade sempre mais expandida de controle social, esse domínio dos acontecimentos e dos espíritos que ele supostamente exerce, não correspondem a essa forma de poderio reivindicada para o serviço de sua própria causa? Esse papel que se lhe atribui de ator determinante da história que se faz e daquela que se prepara não é aquele mesmo de que se sente tragicamente a frustração? Essa unidade orgânica da qual se lhe concede o privilégio, essa vontade suprema onde vêm perder-se todas as vontades particulares, essa autoridade absoluta mas previdente e finalmente tutelar estendida a todos aqueles que estão unidos pelos mesmos juramentos e pelos mesmos compromimentos, não correspondem elas, afinal, a um certo tipo de ideal comunitário tenazmente mantido no mais profundo das consciências?... O Mal apreendido como simples e exata inversão do Bem, o tema não se limita, para dizer a verdade, à exploração do exclusivo domínio do imaginário político.

O SALVADOR

DA LENDA DO SR. PINAY AO MITO DE TÊTE D'OR

A data de 6 de março de 1951 não corre muito o risco de deixar rastros duráveis na memória coletiva dos franceses. Nesses anos incertos da história da IV República ela traz, no entanto, a marca de um duplo acontecimento: no plano da crônica política, a investidura pela Assembléia Nacional do sr. Antoine Pinay na presidência do Conselho; no plano da história do imaginário, a irrupção simultânea de um novo personagem no legendário nacional. Alguns dias mais tarde, François Mauriac, que em sua crônica do *Figaro* se permitira algumas observações irônicas sobre o novo chefe do governo, devia bater precipitadamente em retirada: "Continuo aturdido, confessava ele, sob uma saraivada de cartas entristecidas, ofendidas, algumas vezes furiosas. Eis-me aqui acusado de torpedear a experiência Pinay, de bombardear o meu próprio jornal, de jogar os franceses uns contra os outros como um horrível escritor nocivo que sou...". O sr. Pinay não tem razão de ser tão modesto, constatava paralelamente um outro cronista: "Ele não se pertence mais, pertence a nós. Tornou-se algo mais que um homem, uma espécie de símbolo em que inumeráveis franceses reconheceram o que desejavam para a França...". Um número especial de *Paris-Match*, particularmente rico em observações sugestivas, uma obra biográfica precipitadamente redigida, é suficiente para que em algumas

semanas o personagem do sr. Pinay escape à banalidade do jogo político.¹ Mais uma vez, o velho mito do Salvador ressurge em nossa história, mito destinado, nesse caso, a um futuro bastante curto, mas, por um momento, suficientemente poderoso, suficientemente coerente, suficientemente atrativo também para fixar a atenção, reter a reflexão.

De fato, encontramos-nos, aqui, muito longe de qualquer manifestação de efervescência lírica. Não é à-toa que um colaborador do *Paris-Match* compara o sr. Pinay àquele herói de um filme americano, sr. Smith, cidadão perfeitamente banal que, acidentalmente promovido à vida política, derruba seus adversários mais espertos por sua candura e seu bom-senso. O sr. Pinay aparece como um sr. Smith francês, “um homem qualquer”, “sr. Dupont, escreve *Paris-Match*, chamado a resolver a grave crise do franco e da França”. Paradoxalmente, é sobre a ausência de elementos habitualmente considerados legendários que mais insistem aqueles mesmos que contribuem para difundir sua lenda. A ênfase é colocada naquilo que é, inversamente, o caráter “médio” do personagem e de seu destino... Médio, em primeiro lugar, e seus biógrafos não deixam de assinalá-lo, o sr. Pinay o é pela localização de suas origens geográficas, tendo nascido em 1891 no Massif Central: “Ele é, comenta *Paris-Match*, de uma província que facilita a unanimidade: nem muito ao norte, nem muito ao sul, nem do leste, nem do oeste”. Médio, ele o é também pelo meio social a que pertence — um pai pequeno industrial, uma mãe de próxima ascendência camponesa. Médio, ele o é ainda no próprio desenrolar de sua vida privada e de sua carreira política: titular da medalha militar, o sr. Pinay é um antigo combatente da Primeira Guerra Mundial, na qual foi gravemente ferido; sua entrada na vida pública é relativamente tardia e começa, como se deve, pelo exercício dos cargos mais modestos: conselheiro municipal aos 37 anos, prefeito aos 39, conselheiro geral aos 43, deputado aos 45. Tudo, em suma, nesse relato biográfico, é feito para tranquilizar, para banalizar o grande homem, para permitir que cada um de seus concidadãos se reconheça nele. Até a aparente insignificância de seus

sucessos escolares, que seu biógrafo, Derôme, não deixa de lembrar em termos de uma discreta elegância: “Quando estava em aula, escreve ele, o sr. Pinay interessava-se sobretudo pelos conhecimentos positivos, parecendo mais preocupado em ter, como escreve Montaigne, uma cabeça bem-feita do que uma cabeça cheia”.

É que não se espera do novo presidente do Conselho nem o brilho dos grandes projetos, nem a fulgurância das vastas ambições. A política, segundo o sr. Pinay, não é aquela dos políticos profissionais: “Eu sei, seu biógrafo o faz dizer, que a política não é meu forte. Pareço-me nisso com muitos dos franceses. A política é boa apenas para alimentar a conversa no trem ou no café”. Mas a política, segundo o sr. Pinay, também não é aquela dos “ideólogos”, dos “planejadores”, dos burocratas, dos “controladores de toda espécie”. No contexto histórico em que toma o poder, seu objetivo é simples: “a baixa e o franco recuperado”, o ponto final na alta dos preços e na depreciação monetária, o restabelecimento do equilíbrio orçamentário, o apelo à confiança, à economia e à poupança. E é também “recolocar ordem na casa”, isto é, reduzir as atribuições e os encargos do Estado, garantir, diante de seus representantes, a margem de independência do cidadão. “Tinha-se visto, assegura Derôme, a burocracia espalhar-se em todos os sentidos, requisitar à porfia, os efetivos de funcionários já passavelmente inchados acrescerem-se de algumas centenas de milhares de inúteis.” A chegada do sr. Pinay deve marcar o fim dessa outra forma de inflação. Deve marcar igualmente o abandono de uma certa concepção tecnocrática de Estado, um retorno às normas tradicionais da economia de mercado... O vasto movimento de esperança que, durante alguns meses, levou tantos franceses a se reconhecer no personagem símbolo do sr. Pinay não é, na verdade, difícil de interpretar: não corresponde senão, depois de mais de dez anos de incertezas e de provações, a uma profunda aspiração à estabilidade redescoberta, ao mesmo tempo que a uma fidelidade tenaz a certas formas de vida social cada vez mais gravemente ameaçadas.²

Por mais artificial que, sob muitos pontos de vista, essa distinção possa parecer — e será conveniente voltar à questão —, deve ser bem entendido que não se trata, aqui, do personagem do sr. Pinay e de sua passagem à frente do governo tal como estes podem ser retrospectivamente apreendidos em todo o rigor de sua realidade histórica. Trata-se essencialmente de sua imagem, da representação que dela foi feita e que parece ter-se imposto muito amplamente à opinião. Em outras palavras, é de uma narrativa que se trata e que é preciso ler e interpretar um pouco — guardadas todas as proporções — como o leitor da *Chanson de Roland* pode ler e interpretar a narrativa das proezas do herói de Roncevaux, sem ter de obrigatoriamente interrogar-se sobre a natureza exata do acontecimento histórico que lhe serviu de ponto de partida e de suporte. Nessa perspectiva, não parece, portanto, de modo algum proibido, desde que ambas dependam, de perto ou de longe, da mesma constelação mitológica, aproximar essa narrativa de uma outra narrativa, ainda que esta seja de ordem puramente literária, e destituída, em conseqüência, de qualquer referência fatural. No longo poema dramático *Tête d'Or*, escrito em 1890, portanto sessenta anos antes da chegada do sr. Pinay ao teatro da história, Paul Claudel põe em cena a brusca irrupção de um Salvador à frente do poder, de um Herói que capta em torno dele todos os fervores da esperança coletiva. Comparar a figura mítica de Tête d'Or ao retrato lendário do sr. Pinay — o paralelo talvez corra o risco de surpreender. Admitindo que se trata, aqui, tão-somente de dois sistemas de representação, de duas visões opostas relativas a uma mesma temática, a confrontação conserva, no entanto, todo seu valor demonstrativo.

De fato, a narrativa claudeliana organiza-se em três tempos, em três períodos: o apelo, o poder e a glória, o martírio. No início, um adolescente vagabundo de nome Simon Agnel, errante, inseguro, descobre bruscamente que lhe está reservado um grande destino. Sente subir até ele a espera de todo um povo cansado da inércia, da mediocridade e da banalidade cotidiana: “Uma glória me foi dada, áspera, inimiga das lá-

grimas, das mulheres e dos pirralhos, ela não é fraca...”. Essa imensa esperança, ele vai realizá-la quando, general vitorioso, tornado Tête d'Or, mata o velho imperador, solene, benevolente e fraco, símbolo da legitimidade e da ordem estabelecida. “Vai, exclama ele ainda. Eu comandarei porque isso é justo.” “Voraz, obstinado, insaciável”, conquistador impossível de satisfazer, começa então a interminável aventura que, de combate em combate, vai conduzir seus exércitos até as solidões desérticas do meio do mundo (“Eis que encontramos o espaço”). É lá, entretanto, que Tête d'Or vai conhecer, enfim, a derrota e a morte, agonizando supliciado, crucificado no meio de um punhado dos últimos fiéis. Ao menos levou-lhes a aventura, a superação de si mesmos, o acesso ao trágico: “Por mim, eu os fiz levantarem-se de sua preguiça. E convoquei-os da sombra em que estavam sentados... Que coisas fizemos”. Ao menos sua vontade, sua audácia, seu apetite de grandeza abriram um novo capítulo da história dos homens: “As leis do uso rompidas, a fraqueza humana superada, o obstáculo das coisas dissipado...”.

É bem evidente que entre o personagem de Tête d'Or e o do sr. Pinay — pelo menos tal como o apresenta sua lenda — a aproximação só tem sentido na medida em que revela o perfeito contraste das duas imagens, e é preciso quase chegar a dizer, das duas figuras simbólicas. O personagem do sr. Pinay inscreve-se, sem o menor equívoco, em uma linhagem, um estado civil, um meio. Possui bens, exerce uma atividade profissional, conhece o peso das responsabilidades familiares. Notável saído de um lento processo de ascensão social, fiel a seus vínculos provincianos, sua carreira política seguiu com uma regularidade exemplar todas as etapas do *cursus honorum* do Estado republicano. Sua ascensão ao poder foi feita sem pressa, sem manifestação de ambição intempestiva e no mais estrito respeito às instituições estabelecidas. Não é à-toa, por outro lado, que os biógrafos do presidente insistem tanto em lembrar a simplicidade, a familiaridade de seus gostos e de seus hábitos: o sr. Pinay fuma cachimbo, gosta de pescar com vara, prefere seu apartamento do boulevard Suchet, mobiliado

em estilo Império, aos faustos dos palácios nacionais; “o novo presidente, esclarece *Paris-Match*, veste-se com tecido inglês sóbrio, cinza ou azul com riscas brancas, usa um clássico chapéu preto debruado...”² Quanto a Tête d’Or, escapa a toda normalidade social. Não tem raízes, nem teto, nem herança; mesmo seu lugar de nascimento é desconhecido. É com uma espécie de avidez feroz que se lança à aventura, à glória, ao poder: “O que tentarei? Sobre o que me atirarei em primeiro lugar?...”. O poder supremo, ele o conquista pela força e pelo assassinio, matando o imperador, símbolo da ordem antiga, e domando brutalmente a multidão, “essa vil canalha”: “Ó enorme carga de homens ignorantes, eu me levanto apesar de vós! Vós vos curvareis diante de mim, ou morrerei e não suportarei mais por muito tempo as leis de vosso embrutecimento...”. Quanto a essa expedição insensata até os confins do mundo onde vai terminar sua vida, não tem, com toda evidência, nenhuma relação com a sabedoria muito pragmática que o sr. Pinay esforça-se por fazer prevalecer no topo do Estado.

Mais profundamente, subjacentes às duas narrativas biográficas, de fato são dois sistemas de valores que se encontram em oposição.³ O personagem do sr. Pinay não é o de um doutrinador. No entanto, permanece admiravelmente representativo de um certo estado de espírito, de uma certa concepção da França, da vida social, da moral coletiva. A França do sr. Pinay é a dos Diários mantidos pelo chefe de família, das contas escrupulosamente geridas, das virtudes do trabalho, da previdência e da poupança. O Estado deve ser administrado segundo os mesmos princípios e as mesmas regras de um empreendimento privado, constituindo o respeito aos contratos e o cuidado com o equilíbrio das contas os critérios fundamentais de sua boa gestão. A ponderação, o sentido da “justa medida”, a desconfiança com relação aos excessos dos ideólogos e dos aventureiros, é por essas qualidades que se reconhece, à frente dos negócios públicos, a linhagem dos “altos funcionários” caros aos nossos antigos manuais escolares, a tradição dos Sully, dos Colbert ou dos Poincaré. Daí, no legendário do

sr. Pinay, o interesse decisivo dirigido à cesta da mãe de família: contrastando com “sua desconfiança dos dossiês”, *Paris-Match* atribui ao novo presidente do Conselho “uma memória de dona-de-casa no que se refere ao custo por quilo ou por libra do linguado, da manteiga, dos espinafres”. Daí igualmente a importância atribuída aos riscos monetários: a primeira tarefa destinada ao sr. Pinay é a da “recuperação do franco”, e talvez não seja simbolicamente sem significação que o empréstimo posto em circulação por seu governo tivesse o ouro como garantia. Pensa-se no lugar ocupado na consciência francesa do último século pelo princípio da estabilidade monetária, a imagem por longo tempo intangível do “franco-germinal”, as agonias das primeiras desvalorizações. Pensa-se também nos valores éticos atribuídos por toda uma mentalidade camponesa e burguesa ao próprio capital, ou, antes, ao mecanismo de sua lenta acumulação, fruto da paciência, do esforço perseverante, do rigor, do sacrifício cotidiano imposto a si mesmo. A fórmula de Zola sobre o “papel civilizador do Dinheiro” permanece característica de toda uma concepção, mais que amplamente dominante, da moral individual e do progresso social.

² A antítese não é factícia: é muito precisamente na e pela recusa — recusa brutal, veemente, exasperada — desse conjunto de valores que se define o personagem claudeliano de Tête d’Or. Na vida de uma cidade aparentemente calma, sua irrupção é ao mesmo tempo a do lirismo e a da tragédia. Ele próprio possuído pelo sonho de impelir até os limites mais extremos a exaltação de sua vontade, as forças para as quais apela são as da ruptura, da aventura e do movimento. É aos rebeldes, aos marginais que se dirige, àqueles que não se satisfazem nem na paz, nem na ordem, nem no curso regular dos trabalhos e dos dias. A esses, esses que estão “cansados dessa vida de alfaiate”, revoltados contra “essa vil e monótona tarde, resto da digestão e véspera do cochilo”, ele não promete nada além de um destino mais denso e mais forte: “Que o vento do ar livre e o sol vermelho fustiguem nossos rostos! O mundo verá e ficará abalado de desorientação...”. Os valores

domésticos, os símbolos da economia burguesa — o pão, a casa, a profissão — são mais uma vez evocados —, mas para ser imediatamente ridicularizados e escarnecidos:

Eu não vim com o humilde deus da bóia

Benevolente, piscando os olhos no vapor da carne e do repolho.

Solta um grito áspero, minha alma, lança-te para a frente!

Eu vos proponho lavar-vos de vossa vergonha e erguer-vos de vossa baixeza.

E vingar-vos de uma sorte dura e desprezível [...]

Um vive e chicaneia por sua comida, e seu sono e seu lazer, e sua parcela de infelicidade, e os lábios melosos das donzelas e os trabalhos da paternidade.

Mas o outro, como um deus, terá sua parcela de comando...

De um lado, portanto, o pequeno industrial de Saint-Chamond e seu chapéu preto de aba virada, controlador metuculoso da cotação das frutas e dos legumes. Do outro, o aventureiro fulgurante que morrerá supliciado no crepúsculo de uma degradingolada. Não é menos verdade que, na história do imaginário político francês, ambos pertencem ao domínio, no final das contas, de um mesmo legendário: o do Homem providencial, do Chefe, do Guia, do Salvador. Personagens símbolos, através de um e de outro exprime-se uma visão coerente e completa do destino coletivo. Em torno deles cristalizam-se poderosos impulsos de emoção, de espera, de esperança e de adesão. Ambos heróis, em suma, no sentido que o velho mito greco-latino atribuía a esse termo... Mas heróis colocados sob signos diferentes, dotados de atributos contraditórios, chamados a preencher funções opostas. Um, herói da normalidade. O outro, herói da exceção.

QUATRO MODELOS

Herói da normalidade, herói da exceção... Encontramos-nos situados, no caso, nos pontos mais extremos de um mesmo espaço mitológico, e é isso precisamente que confere interesse

aos dois exemplos escolhidos. Entre esses dois marcos liminares, não se poderia esquecer, no entanto, a multiplicidade dos casos apresentados só pelo nosso legendário nacional. Há quase dois séculos, com efeito, o apelo ao Salvador não cessa de repercutir em nossa história. De Napoleão Bonaparte a Philippe Pétain e a Charles de Gaulle, passando por Boulanger, Poincaré ou Doumergue, em torno de um personagem privilegiado tende a formar-se uma mesma constelação de imagens. Constelação movente, sem dúvida, mais ou menos ampla, de coloração cambiante, de contornos por vezes mal definidos, mas cuja permanência e identidade não podem escapar à observação. Resta apenas definir suas estruturas. Resta também interrogar-se sobre as modalidades de sua coerência e as condições de sua gênese.

Problemas aparentemente fáceis de formular, mas cujo exame choca-se imediatamente com certo número de obstáculos de temível complexidade. Uma primeira constatação vem, de início, complicar a abordagem: a impossibilidade, presente na maioria dos casos (e qualquer que seja o valor metodológico da distinção anteriormente feita), de traçar uma linha de demarcação relativamente precisa entre a fabulação legendária e o relato de ordem histórica. Philippe Pétain foi o vencedor, oficialmente reconhecido, da batalha de Verdun. Charles de Gaulle lançou de Londres, a 18 de junho de 1940, um apelo aos franceses convidando-os a continuar a luta. Montenotte, Lodi, Rivoli não são feitos de guerra imaginários, realizados por um herói qualquer de Ariosto, mas nomes de vitórias autênticas obtidas em datas muito precisas por um jovem general-em-chefe de que é difícil contestar a existência. Toda a questão está, evidentemente, em saber como se opera a passagem do histórico ao mítico, como opera, em outras palavras, esse misterioso processo de heroificação, que resulta na transmutação do real e em sua absorção no imaginário... Tornando-se a interrogação, aliás, mais delicada ainda, pela presença, mais ou menos importante mas sempre detectável nesse tipo de construção mítica, de certa parcela de manipulação voluntária. Sem chegar ao ponto de

evocar as formas contemporâneas, mais sistemáticas e mais maciças, da propaganda política, a própria lenda napoleônica permanece, em relação a isso, suficientemente exemplar. Os *Boletins* do Grande Exército, as encomendas da iconografia oficial, a utilização do teatro e da música, por fim o *Testamento de Santa Helena* testemunham, sem equívoco, um desígnio organizado de fabricação. Os etnólogos nos ensinam: não existe xamanismo sem uma certa encenação, nem feiticeiro que não seja também ator.

Necessidade, portanto, de distinguir a parcela do real e a do imaginário, a parcela da espontaneidade criadora e a da construção intencional. Mas necessidade também de levar em conta o fato de que, estendendo-se no mais das vezes por uma dimensão cronológica bastante ampla, o processo de heroificação pode apresentar-se organizado em vários períodos sucessivos, sensivelmente diferentes uns dos outros por sua tonalidade afetiva. Há o tempo da espera e do apelo: aquele em que se forma e se difunde a imagem de um Salvador desejado, cristalizando-se em torno dela a expressão coletiva de um conjunto, na maior parte das vezes confuso, de esperanças, de nostalgias e de sonhos. (É possível que essa imagem jamais se encarne em um personagem existente, que a espera permaneça vã, o apelo jamais ouvido...) Há o tempo da presença, do Salvador enfim surgido, aquele, sem dúvida, em que o curso da história está prestes a se realizar, mas aquele também em que a parte de manipulação voluntária recai com maior peso no processo da elaboração mítica. E há ainda o tempo da lembrança: aquele em que a figura do Salvador, lançada de novo no passado, vai modificar-se ao capricho dos jogos ambíguos da memória, de seus mecanismos seletivos, de seus rechaços e de suas amplificações. A imagem mítica do general de Gaulle em sua fase guerreira, chefe da França combatente, não se confunde nem com a do primeiro presidente de uma República nova, nem com a do Sábio desaparecido cuja morte não dissipou a sombra tutelar.

Mas sobretudo não se poderia esquecer que, a partir do momento em que todo mito desse tipo ganha uma certa ampli-

tude coletiva, ele tende a combinar vários sistemas de imagens ou de representações, a constituir-se, em outras palavras, como uma espécie de encruzilhada do imaginário onde vêm cruzar-se e embaralhar-se as aspirações e as exigências mais diversas, por vezes mais contraditórias. Mais uma vez a lenda napoleônica constitui, aqui, a mais significativa das referências.³ Conforme os momentos e conforme os meios, Napoleão Bonaparte encarnou ao mesmo tempo a ordem e a aventura, o messianismo revolucionário em marcha e o princípio de autoridade restaurado. Foi exaltado por alguns como o símbolo da epopéia guerreira e por outros como a garantia de um futuro pacificamente assegurado. Nietzsche admirou-o como um herói da ação trágica; Béranger cantou nele o soberano familiar, amigo dos humildes e dos pequenos, homem entre os homens, e não ignorando nada das fraquezas de sua condição: “O povo ainda o reverencia, sim, o reverencia. Fale-nos dele, avó, fale-nos dele...”. O semideus dos combates aqui não é mais que um infeliz, traído pelo destino, que se alimenta de um pedaço de pão preto e adormece junto do fogo. De fato, para além dessa riqueza de projeções oníricas, dessa multiplicidade de imagens cristalizadas em torno de um mesmo personagem, são — simplificando um pouco — quatro modelos essenciais que parece possível destacar. Quatro modelos que, em numerosos casos, os mais ricos em conteúdo mítico, vêm efetivamente se superpor ou se imbricar. Mas quatro modelos que é igualmente possível isolar, apreender e definir na especificidade de suas referências, de seus símbolos e de sua linguagem.

O primeiro modelo é o de Cincinnatus e é especialmente, no curso recente de nossa história, Doumergue em 1934, Pétaín em 1940, em grande medida de Gaulle em 1958. A imagem legendária é, de qualquer modo, a de um velho homem, que se tornou ilustre em outros tempos nos trabalhos da paz ou da guerra. Exerceu com honra altos cargos, grandes comandos, depois escolheu um retiro modesto, longe dos tumultos da vida pública. Interrompendo uma velhice tranqüila e respeitada (“o sábio de Tournefeuille”, assim se refere a im-

prensa, pelo nome da localidade camponesa para onde se retirou, ao antigo presidente da República Gaston Doumergue), a angústia de todo um povo bruscamente confrontado com a desgraça o chama ou o traz de volta à frente do Estado. Tendo “feito doação de sua pessoa” à pátria, provisoriamente investido de um poder supremo de essência monárquica, sua tarefa é apaziguar, proteger, restaurar. As virtudes que lhe são atribuídas, e das quais se espera a salvação da Cidade ameaçada, correspondem muito exatamente ao termo global utilizado pelos latinos para designar uma certa forma de exercício da autoridade política — *gravitas*: a firmeza na provação, a experiência, a prudência, o sangue-frio, o comedimento, a moderação.

“Eu só aspirava ao repouso”, assegura em março de 1934 o presidente Doumergue, chamado novamente ao poder depois dos distúrbios de 6 de fevereiro. “Minha idade me permitia aspirar ao repouso que eu talvez tivesse merecido”, declara, por seu lado, o marechal Pétain em 1945 diante da Comissão de Instrução do Supremo Tribunal. De fato, a referência à história, o peso da lembrança desempenham, aqui, um papel essencial: não é nada mais que o passado — um passado de ordem ou de glória — que se vê chamado a socorrer o presente — um presente de confusão ou de derrota. Daí, no discurso do legendário desse tipo, o lugar essencial ocupado pelos princípios de continuidade e de estabilidade, pelos valores de permanência e de conservação. É a terra que se evoca, essa terra “que não morre”, imutável, nutriente, maternal, fonte de toda vida renascente. (“Enraizar o homem francês na terra da França”, Philippe Pétain, 25 de agosto de 1940.) E é também a casa — a casa que convém salvar, restaurar, reconstruir (“reedificar a casa França”, “restabelecer a ordem na casa”, organizar “um vasto, sólido e durável edifício”, essas fórmulas são ainda de Pétain e datam dos anos 1940 e 1941). O lar, a chama tranquilizadora em torno da qual nos agrupamos, o teto, as muralhas, essas imagens são inseparáveis de toda uma temática — nesse caso, decisiva — do abrigo, do refúgio e da proteção.⁴

② À *gravitas*, à sabedoria circumspecta de um ilustre aposentado, convém opor, extraído ainda do vocabulário latino, um outro substantivo, aquele pelo qual se acham evocados o ímpeto, a audácia conquistadora dos jovens capitães ávidos de precipitar-se na glória: a *celeritas*. O arquétipo de Cincinnatus estabelece simetria com o de Alexandre. Este não traz nem o cetro, nem o símbolo da justiça real, mas a espada. Ele não faz “dom de si mesmo”; apodera-se das multidões que subjuga. A legitimidade de seu poder não provém do passado, não depende do fervor da lembrança; inscreve-se no brilho da ação imediata. O gesto de seu braço não é símbolo de proteção, mas convite à partida, sinal de aventura. Ele atravessa a história como um raio fulgurante. Herói da juventude e do movimento, sua impetuosidade chega a ponto de domar a natureza; transpõe as montanhas, atravessa os desertos, salta por cima dos rios... Esse é bem o lugar que ocupa, nesse imenso complexo mitológico que a lenda napoleônica representa, a imagem do jovem Bonaparte, a do vencedor das duas campanhas da Itália, de 1795 e de 1800. É assim que David o pinta: transpondo o desfiladeiro do monte Saint-Bernard, dominando um cavalo que empina, envolto pelo vento, apondo com o dedo as planícies e as cidades prometidas à sua cobiça. É assim igualmente, depois de Stendhal, que o vê Barrès, “pensativo, feroz, com a tez azulada dos jovens heróis que sonham com o Império”. “Quando os suores da agonia foram enxugados de seu rosto”, prossegue Barrès evocando o cadáver de santa Helena, “viram-se reaparecer a violência de sua juventude, a curva decidida dos lábios, a aresta viva das maçãs do rosto e do nariz. Era essa expressão heróica e vigorosa que ele devia deixar para a posteridade como essencial e explicativa. O jovem chefe de clã da região corsa, o general da Itália e do Egito, o primeiro cônsul, eis aí de fato o Napoleão que não morre, aquele que sustentou o imperador em todas as suas realidades e que suporta sua lenda em todas as etapas de sua imortalidade.”⁵

Cadências pesadas de nostalgia épica que, no entanto, não são senão um eco do prodigioso relato que, em *Le méde-*

cin de campagne, Balzac atribui a Goguelat, o antigo soldado, quando este, no fundo de um celeiro, em pé sobre um monte de feno, “conta o imperador”.

Ah, bem, sim, como chefe sem demora [conta Goguelat, depois de ter recordado o estranho e fabuloso nascimento do herói], na Córsega, que é uma ilha francesa, aquecida pelo sol da Itália, onde tudo arde como numa fornalha [...]. Ele não parecia ter mais que vinte e três anos, e era já velho general, desde a tomada de Toulon, onde começou por fazer ver aos outros que não entendiam nada da manobra dos canhões. Vai daí, nos cai todo magricela como general-em-chefe do exército da Itália, que não tinha pão, munição, sapatos, roupas, um pobre exército nu como um verme. “Meus amigos, que ele disse, estamos aqui juntos. Então, metam na cachola que daqui a quinze dias serão vencedores, vestidos de novo, que todos terão capotes, boas polainas, os famosos sapatos; mas, meus filhos, é preciso andar para ir buscá-los em Milão, onde há bastante.” E andamos. O francês, esmagado, achatado como um percevejo, se endireita. Éramos trinta mil maltrapilhos contra oitenta mil alemães fanfarrões, todos belos homens, bem munidos, que ainda vejo. Napoleão, então, que ainda só era Bonaparte, nos sopra não sei o quê na cabeça. E a gente marcha de noite, e marcha de dia, e se lhes dá uma esfrega em Montenotte, corre-se a espancá-los em Rivoli, Lodi, Arcole, Millesimo, e a gente não larga mais eles. O soldado toma gosto em ser vencedor. Então Napoleão faz um pacote daqueles generais alemães que não sabiam onde se enfiar para estar à vontade, embrulha-os muito bem, surripia-lhes às vezes dez mil homens num só golpe, cercando-os com cento e cinquenta franceses que fazia avolumar à sua maneira. Enfim, toma seus canhões, víveres, dinheiro, munições, tudo que tinham de bom para pegar, atira-os na água, derrota-os nas montanhas, morde-os no ar, devora-os em terra, chicoteia-os em toda parte. [...] Um homem teria podido fazer isso? Não, Deus o ajudava, é claro. Ele se multiplicava como os cinco pães do Evangelho, comandava a batalha de dia, preparava-a à noite, que os sentinelas o viam sempre indo e vindo, e não dormia nem comia...

Herói inspirado, portanto, a quem Deus deu o direito “de escrever seu nome em vermelho sobre a terra”, destinado, como é preciso, a uma queda grandiosa, abandonado por aqueles cuja fortuna garante, capturado por traição, e que seus inimigos “vão pregar em uma ilha deserta, sobre um rochedo elevado a dez mil pés acima do mundo”, de onde um dia talvez o destino o chame de novo. Esse Napoleão da narrativa balzaquiana, que deixa a ordem humana para entrar na do sagrado, não se confunde, no entanto, na memória legendaria, com uma outra imagem do imperador: a do legislador, do fundador de uma ordem institucional nova. A iconografia do Consulado e do Império privilegia talvez o general vencedor, o conquistador de olhar ardente. Mas nem por isso esquece de mostrá-lo participando das deliberações do Conselho de Estado, reolocado em um cenário despojado de todo patético guerreiro, o gesto sóbrio, o rosto atento, concentrado na meditação e na demonstração. “Ele lança através de suas leis, comentará Thiers, as bases da sociedade moderna.” Não é mais, então, aquele meteoro da história, cujo destino se inscreve em uma aventura fulgurante mas efêmera. É na perspectiva da duração que seu personagem encontra a realização. Assentando e definindo as regras que amanhã serão as da vida coletiva, constrói o edifício que as gerações futuras terão por tarefa conservar. “É preciso ser-lhe grato, acrescenta Thiers, por nos ter dado, com a ordem, nosso estado civil e nossa organização administrativa.”

② A imagem do Homem providencial apresenta-se, assim, sob a forma de um terceiro modelo. O arquétipo de Sólon, o legislador, vem substituir o de Alexandre, o conquistador. Arquétipo que é reencontrado em 1940 e em 1941, nos primeiros tempos da Revolução nacional, através de uma certa imagem do marechal Pétain, fundador de uma “ordem nova”. Que é encontrado também, mais fortemente pronunciado, na imagem do de Gaulle de 1958, estabelecendo os princípios e as regras de uma República nova. Cujas expressões mais gerais, contudo, deve ser procurada nessa referência — tão constante no discurso político e mais especialmente no discurso político

francês — à memória dos “Pais fundadores”. Já nos últimos tempos do Antigo Regime, havia o hábito de comparar ou de opor as formas presentes do exercício do poder real a uma certa imagem do “Bom Rei”, confundindo-se esta com o respeito do que era afirmado como constituindo os princípios primeiros e fundamentais da Monarquia francesa. Mas quase não há, hoje, grupo político que não ache sempre necessário, quando se trata de afirmar sua legitimidade ou de garantir sua continuidade, apelar para o exemplo e para as lições de certo número de “grandes ancestrais” sacralizados pela lenda. É em nome da fidelidade às mensagens que eles ditaram, da conformidade aos princípios que estabeleceram ou às instituições que fundaram que se pretende corresponder às interpeleções e aos desafios do presente. Uniformizadas em um mesmo tipo de representação, a cabeça erguida e grave, a fronte serena, o olhar seguro, as mãos pousadas sobre os textos que garantem a perenidade de sua glória, suas imagens entulham todas as encruzilhadas de nossa história.

② Último modelo, enfim: Moisés ou o arquétipo do profeta. Anunciador dos tempos por vir, ele lê na história aquilo que os outros ainda não vêem. Ele próprio conduzido por uma espécie de impulso sagrado, guia seu povo pelos caminhos do futuro. É um olhar inspirado que atravessa a opacidade do presente; uma voz, que vem de mais alto ou de mais longe, que revela o que deve ser visto e reconhecido como verdadeiro. É mais uma vez Napoleão, aquele do legendário de Santa Helena quem, da sombra em que já está semimergulhado, anuncia a liberação dos povos e o advento das nacionalidades. E é também, mais próximo de nós, o general de Gaulle, pelo menos tal como depois de sua morte o vê André Malraux,⁶ cuja misteriosa grandeza não vem, nos diz ele, nem de ter sido um grande capitão, nem de ter sido um grande político, mas do fato essencial “de que carregou a França nele, um pouco o profeta”... “Ele restabeleceu a França a partir de uma Fé”, esclarece Malraux, que muito naturalmente o define como um “chefe de ordem religiosa”, vendo nele o sucessor e o continuador de um São Bernardo, dos “pregadores de Cruzadas,

dos fundadores de ordem”. O destino do General identifica-se com o da França. Carrega com ele o passado de todo um povo; confunde-se mesmo, na solidão dos últimos meses de sua vida, com a paisagem que o cerca. “A tal ponto ele é o passado da França, um rosto sem idade, como, atrás dele, a floresta coberta de neve à qual agora moldou-se...”

Processo de identificação de um destino individual e de um destino coletivo, de um povo inteiro e do intérprete profético de sua história, que com toda evidência encontra sua realização exemplar na coorte bastante alucinante desses grandes “chefes” ditatoriais de que nosso século viu multiplicarem-se as imagens. Oradores de caráter quase sagrado, é em primeiro lugar pelo Verbo que agem, é pela palavra que pretendem decidir o curso da história. “O que fez Jesus Cristo? — comenta Goebells. — Escreveu livros ou pregou? E Maomé? Olhem nossa época. Mussolini era um escritor ou um grande orador? Quando Lenin foi de Zurique a São Petersburgo, correu da estação para o seu escritório para escrever um livro ou falou para a multidão? Apenas os grandes criadores de Palavras fizeram o bolchevismo e o fascismo.” É pelo poder específico do Verbo que se opera, com efeito, essa estranha comunhão que faz com que, dirigindo-se o chefe político à multidão, seja igualmente a multidão que se exprima nele, com ele. Hitler se compara de bom grado a um tambor, a uma caixa de ressonância: sua voz não é nada mais que a de todos os homens e de todas as mulheres da Alemanha, amplificada, mediaticizada. “Eu não sou nada sem vocês, declara ele, mas tudo o que são, vocês o são por mim.” Situação de absorção recíproca do povo e de seu guia que esta outra fórmula traduz bastante bem: “O *Führer* fala e age não apenas para o povo e em seu lugar, mas enquanto povo. Nele o povo encontra seu rosto”.⁷

O Vidente, o Chefe profético não aparece mais, então, como o simples representante, o simples executante da vontade geral. Ele é a sua encarnação no sentido mais profundamente religioso do termo: encarna-a na totalidade de suas dimensões sociais; encarna-a também na totalidade de seu des-

tino histórico, em seu passado, em seu presente e em seu futuro. Perder-se nele é, sem dúvida, renunciar à identidade individual; mas é reencontrar, ao mesmo tempo, a integralidade da identidade coletiva, a fusão íntima e indissolúvel com a comunidade mãe. “Não aceitem como regras de seu ser nem princípios nem idéias. O *Führer* em si mesmo, e apenas ele, é, no presente como no futuro, a realidade alemã e sua lei.” A afirmação é do próprio Heidegger em um momento bastante desconcertante de sua vida. Estes versos de Baldur von Schirach a repetirão de um outro modo — sem dúvida mais adequado para captar as forças da imaginação e do coração —, fazendo o Guia dizer em seus primeiros combates...⁸

Sois vários milhares atrás de mim

E vós sois eu e eu sou vós.

Não tive pensamentos que não tenham nascido em vossos
corações

No momento em que falo não posso senão exprimir

o que se encontra já em vossa vontade

Pois sou vós e vós sois eu

e todos nós cremos, Alemanha, em Ti.

A MARCA DA HISTÓRIA

Seja qual for o modelo a que se refira, quer se trate de Cincinnatus, de Alexandre, de Sólon ou de Moisés, e mesmo que exprima um poder de ordem institucional ou sacerdotal, o homem providencial aparece sempre como um lutador, um combatente. Sempre ameaçado, sempre resistindo à beira do precipício, recusa submeter-se ao destino. Quer restaure a ordem estabelecida ou a subverta, quer organize ou anuncie aquela que está por vir, é sempre, por outro lado, sobre uma linha de ruptura dos tempos que se situa seu personagem. É na manifestação do presente imediato — presente de decadência, de confusão ou de trevas — que ele se afirma e se define; com ele, graças a ele, o “depois” não será mais como o

“antes”. Associados à expressão de sua lenda, são sempre, aliás, as mesmas imagens, os mesmos símbolos que encontramos. Pode ser a árvore que se ergue e que protege. (É Malraux quem evoca, depois da morte de Charles de Gaulle, o verso famoso de Hugo sobre “os carvalhos que são abatidos”; e é também o mais alto dos carvalhos da floresta de Tronçais que foi, em seu tempo, consagrado a Philippe Pétain.) Mas pode ser ainda a tocha que arde e que ilumina, o farol, a coluna, o sol ascendente ou aquele “braseiro de sarça ardente” ao qual Claudel compara Tête d’Or...

É possível, no entanto, reduzir a análise à permanência dessa única simbólica? É possível imobilizá-la na exclusiva descrição de uma estrutura imutável e de caráter intemporal? O mito político jamais deixa, nós o sabemos, de enraizar-se em uma certa forma de realidade histórica. Mas a constatação ganha, nesse caso particular, um valor quase determinante. Certamente, a lenda está muito longe de sempre corresponder à realidade objetiva tal como esta pode aparecer ao olhar do historiador. Certamente, a narrativa legendária constitui, em si mesma, por si mesma, o objeto específico de nossa tentativa de análise. Tratando-se, todavia, de pessoas humanas, muito concretamente e muito precisamente inseridas em um certo espaço geográfico e em uma certa fase do tempo, não é muito concebível que a narrativa em questão escape totalmente à marca da história, não testemunhe, de uma maneira ou de outra, a presença da história. Aos grandes heróis imaginários, protótipos eternos propostos ao sonho e à meditação de sucessivas gerações, Édipo, Fausto, Don Juan, a literatura como a pintura podem atribuir rostos os mais diversos. Eles não dependem de nenhuma cronologia, de nenhum contexto fático. Podem ser e foram incessantemente reinventados, reinterpretados; cada um de nós tem a liberdade de reconstruir à vontade seus personagens. Com toda evidência, tal não pode ser o caso de um ser de carne e osso, historicamente definível, e cujo processo de heroificação não poderia fazer esquecer os traços particulares que são os de uma personalidade e de um destino.⁹ A lenda do sr. Pinay, tal como se encontra expressa

em 1951-1952 através dos textos de seus biógrafos, pertence bem ao domínio de uma certa forma do imaginário mitológico. Mas essa lenda permanece igualmente inseparável da própria pessoa do homem de Estado, isto é, de um rosto, de uma silhueta, de um passado, de maneiras particulares de ser, de pensar, de falar e de agir. (Símbolo, no limite, e se se faz questão, de respeitabilidade burguesa, de segurança e de estabilidade, o célebre chapéu de "aba virada" usado pelo presidente não deixa de ser — todas as fotografias da época o testemunham — um chapéu muito concreto e bem verdadeiro, chamado a exercer todas as funções habituais desse tipo de complemento do vestuário.) Quanto mais o mito ganha amplitude, mais se estende por um largo espaço cronológico e se prolonga na memória coletiva, mais se deve esperar, aliás, ver os detalhes biográficos, as características físicas ganhar importância. A altura do general de Gaulle, o tom zombeteiro de sua voz, suas fórmulas, suas tiradas e suas insolências — sua lenda seria hoje a mesma se não tivesse conservado a memória desses traços?

Outra observação de caráter mais geral e de significação sem dúvida mais importante para o historiador das mentalidades: se o mito não pode deixar de conservar a marca do personagem em torno do qual ele se constrói, se, engrandecendo-os, tende a assegurar através do tempo a perenidade dos traços específicos que são os de sua fisionomia, não pode deixar, por outro lado, de depender ele próprio, em sua forma como em seu conteúdo, das circunstâncias, historicamente delimitadas, nas quais é elaborado. Todo processo de heroificação implica, em outras palavras, uma certa adequação entre a personalidade do salvador virtual e as necessidades de uma sociedade em um dado momento de sua história. O mito tende, assim, a definir-se em relação à função maior que se acha episodicamente atribuída ao herói, como uma resposta a uma certa forma de expectativa, a um certo tipo de exigência. A imagem do Salvador varia conforme ele é chamado a enfrentar um perigo externo, a conjurar uma crise econômica ou a prevenir os riscos de uma guerra civil. O legendário de Cle-

menceau é inseparável da tragédia de 1917, o de Raymond Poincaré testemunha o grande temor financeiro do ano de 1925; o de Gaston Doumergue se impõe como resposta, no caso muito provisória, aos acontecimentos sangrentos de fevereiro de 1934. É possível até que o patético de certas situações implique um duplo fenômeno de efervescência mítica, o apelo não a um mas a dois salvadores, com funções contraditórias e no entanto complementares. Como, por exemplo, no caso da França durante o período da ocupação, o papel desempenhado pelo par Pétain-de Gaulle — par antagonista em seus princípios, mas que, durante certo tempo pelo menos, parece ter permanecido bem estreitamente associado nas esperanças e nos sonhos de muitos franceses: um supostamente encarnando o Escudo e o outro, o Gládio, o primeiro correspondendo a uma necessidade de segurança e de proteção, o segundo a uma reação simultânea de orgulho ferido, a um apelo para a aventura e para a ação.

Marcado, condicionado pelo contexto fático em que se desenvolve, o mito pode assim aparecer, e de maneira mais sugestiva ainda, como uma espécie de revelador ideológico, o reflexo de um sistema de valores ou de um tipo de mentalidade. Basta acompanhar o destino póstumo da lenda napoleônica para perceber no Napoleão dos românticos, no dos homens de 1848 e no da juventude literária do final do século uma das imagens privilegiadas em torno da qual vêm cristalizar-se, em sua diversidade e também em suas contradições, as ambições, os impulsos, os fantasmas e as certezas de cada geração. Os valores encarnados pelo personagem do sr. Pinay, em exata continuidade com o legendário de um Raymond Poincaré e de um Gaston Doumergue — valores, como se sabe, de trabalho, de poupança, de previdência e de independência individual —, são os que já pregava, depois de muitos outros desde a metade do século XVIII, esse livro de título tão característico, *Le bon sens d'un homme bien ou Traité de politique à l'usage des simples*, publicado em 1829 e obra de um amigo de Béranger, Joseph Bernard, futuro prefeito de Luís Felipe. São os valores que uma imensa literatura pedagó-

gica vai difundir ao longo da III República e que, associados aos postulados da idéia republicana, vão fornecer ao conjunto da sociedade francesa os princípios essenciais de sua moral coletiva... Inversamente, e referindo-se a um meio bem mais restrito, não é muito difícil de distinguir, através do culto do herói pregado pelos jovens intelectuais do começo de nosso século, com as influências convergentes do nietzscheísmo e do bergsonismo, todo um modo específico de pensamento e de sensibilidade: a exaltação das forças de vida, o senso redescoberto do trágico, o convite à ação. “Estimulador de energia”, segundo Barrès, o herói é para D’Annunzio aquele em torno do qual “todas as almas ganham seu maior brilho, iluminam com vastos clarões o céu do espírito”. Na sepultura que ergue à memória do jovem heroificado a quem dá o nome de Maximin, o poeta alemão Stephan George saúda neste “seu poder de metamorfose”.¹⁰ É graças a esse poder que todos aqueles que se aproximaram de Maximin poderão “agora desabrochar, mais largos e mais belos”. “Dêem-nos grandes homens e grandes ações para que reencontremos o sentido das grandes coisas, fará dizer no mesmo sentido Drieu La Rochelle a um dos personagens de seus romances. Cada herói alimenta dez grandes artistas; Goethe e Hugo embeberam-se no sangue derramado por Napoleão...”¹¹

Em um plano um pouco diferente, é igualmente permitido pensar que, para toda sociedade, um estudo um pouco atento da imagem de seus heróis salvadores e de seu legendário histórico faria aparecer com evidente nitidez os “modelos de autoridade” inerentes a essa sociedade e característicos dela. No caso da França contemporânea especialmente, conviria lembrar o peso particular de responsabilidade — e de respeitabilidade — sociais de que se viram investidos esses dois personagens essenciais do civismo republicano que foram durante longo tempo o professor primário e o oficial, o mestre-escola e o chefe militar. O ideal de regeneração moral dos começos da III República associara-os em um mesmo objetivo: ao professor o cuidado de instruir os futuros soldados, ao oficial a tarefa de prosseguir e de completar sua educação

de cidadãos, constituindo, um e outro, os eixos em torno dos quais se pretendia reconstruir a consciência nacional. Ora, é bastante significativo constatar que é precisamente esse duplo prestígio do comando militar e do magistério moral que a pessoa do marechal Pétain parece encarnar nos meses imediatamente seguintes à derrota de 1940 e que explica bem amplamente o indiscutível fervor da adesão de que esta parece ter sido então beneficiada.¹² “O mestre-escola, o professor, o oficial, participando da mesma tarefa, devem inspirar-se nas mesmas tradições e nas mesmas virtudes”, declara o Marechal em 1934, em uma fórmula que Jules Ferry não teria desaprovado. Paradoxalmente, é no próprio desenvolvimento do culto organizado em torno de um Chefe, soldado ilustre mas cuja autoridade se exprime, antes de tudo, sob a forma de preceitos, de lições de moral social, que Vichy testemunha mais autenticamente sua fidelidade a um certo tipo de sistema conceitual herdado da III República. Através de um estilo de autoridade, é uma longa formação social das atitudes e dos comportamentos, dos reflexos de respeito e de adesão que se revela com toda a força de sua marca.

Mas não é também significativo o cuidado do general de Gaulle, falando sob a V República na qualidade de chefe de Estado — e de chefe de Estado correspondendo aos critérios mais evidentes da constitucionalidade —, em revestir o uniforme toda vez que se tratava de dirigir-se à opinião pública com certa solenidade? Não é preciso dizer que Charles de Gaulle, presidente da República, não representa de modo algum o exército enquanto ordem ou enquanto corpo; com ele, não é absolutamente a instituição militar que detém ou monopoliza o poder; as funções que exerceu outrora em suas fileiras podem mesmo parecer modestas em relação à dignidade suprema de que se encontra então muito democraticamente investido. Como para o velho marechal alguns anos antes, tudo se passa no entanto como se, para ele e, sem dúvida, para a maioria de seus compatriotas, o fato de ostentar as insígnias do comando militar correspondente à sua graduação conferisse a seu discurso um acréscimo de credibilidade, de prestí-

gio e, no final das contas, de autoridade. Esse acréscimo de autoridade deve ser muito evidentemente relacionado com a importância do papel desempenhado pelo exército na história da idéia nacional francesa: o exército pouco a pouco considerado pela opinião dominante no decorrer do último século como exterior à disputa dos partidos e das facções, celebrado ao mesmo tempo que a bandeira, ao culto da qual se encontra associado, como um princípio maior de permanência e de unidade.¹³ Mas ainda aqui a simbólica do gesto permanece inseparável do contexto histórico que a esclarece e justifica. Ainda aqui os atributos reivindicados pelo poder político, os signos sob os quais ele se coloca, as imagens que inspira para assegurar sua representação constituem um elemento determinante para a abordagem de um tempo e de uma sociedade. Em uma dimensão histórica muito diferente, os trabalhos de Georges Dumézil nos informam a esse respeito, por seu lado, mostrando-nos, por exemplo, o caráter primordial, para a compreensão íntima da Roma antiga, da oposição entre a imagem heroificada do Romulus latino, portador do *lituus* ao mesmo tempo cetro e bastão augural, revestido do duplo poder mágico e guerreiro, e a de Quirinus sabino, fiador dos bens lentamente acumulados, protetor da fecundidade e das riquezas da terra...¹⁴

CRISES DE LEGITIMIDADE E CRISES DE IDENTIDADE

Por pouco que se aceite recolocá-lo em uma periodização suficientemente ampla, é preciso reconhecer, por outro lado, no desenvolvimento histórico de todo mito político, a existência de tempos fortes e de tempos fracos, de momentos de efervescência e de períodos de remissão. No exclusivo quadro dos séculos XIX e XX franceses, e no que se refere ao apelo ao Salvador, a constatação é evidente. Evidente também a concordância que não pode deixar de ser estabelecida com as vi-

cissitudes da história política nacional. Essas vicissitudes podem depender de origens múltiplas, ter-se manifestado sob as formas mais diversas: bloqueio institucional, rejeição global de uma equipe governamental justa ou injustamente desacreditada, ruína financeira, desordem interna, ameaça estrangeira, desastre militar... Contudo, em todos os casos elas parecem estar relacionadas com a aparição, e depois com o desenvolvimento do que se tem, sem dúvida, o direito de chamar de uma crise de legitimidade.

Termo aparentemente temível esse que acaba de ser utilizado e de que é difícil ignorar que se encontra carregado — pelo menos ao nível das definições teóricas — de um peso singularmente grave de ambigüidade, de equívocos e de contradições.¹⁵ Em torno dele, juristas, filósofos e moralistas não cessaram de multiplicar as interrogações, de esbarrar também nos mesmos problemas e nas mesmas dificuldades de formulação. A noção de legitimidade reduz-se à simples observância das regras do direito estabelecido, caso em que se confundiria com a de legalidade? Depende ela, ao contrário, dos princípios de uma ética superior a esse direito, caso em que se situaria em um plano bem diferente do da aceitação do poder legalmente estabelecido e da submissão a suas decisões? Mas qual seria, então, o critério de uma resistência legítima às leis e como defini-lo? O bem comum, as tradições ligadas à história da Cidade ou da Nação, os direitos da pessoa, as exigências da liberdade, os imperativos da justiça? Umas tantas noções que parecem escapar, obrigatoriamente, a toda tentativa de codificação universal, suscetíveis, com toda evidência, de definições múltiplas e de interpretações contraditórias... A partir de quando, por outro lado, e em consequência de qual processo, um poder nascido da violência, saído do que pôde ser considerado por longo tempo como uma rebelião, vê-se inocentado de sua tara original, adquire a plenitude de uma nova legitimidade? Existem, em compensação, legitimidades longamente incontestadas — na França, por exemplo, a da velha monarquia — e que o tempo, pouco a pouco, veio desgastar, erodir, esvaziar das realidades de sua substância?...

Fugidia e equívoca enquanto conceito doutrinal, inapreensível enquanto absoluto jurídico ou moral, a noção de legitimidade, no entanto, não deixa de impor-se com uma força singular, desde que se aceite situar o problema no exclusivo nível da observação concreta, abordá-lo em função dos exclusivos dados da análise empírica. “Gênio invisível da Cidade”, segundo uma fórmula do historiador italiano Guglielmo Ferrero,¹⁶ e que se pode considerar bela, é bem ela, em todo caso, que, concedendo a uns o poder de comandar e fazendo aceite pelos outros o dever de obedecer, assegura no essencial a coerência e a continuidade de toda sociedade política. “Se você pergunta a um suíço, escreveria Ferrero no começo deste século, por que tal Conselho de Estado de tal cantão, ele lhe responderá que foi eleito pela maioria do povo. [...] Do mesmo modo se, há meio século, tivéssemos perguntado a um prussiano, austríaco ou russo por que tal ministro comandava todo o país em tal ramo da administração pública, a resposta teria sido: ‘O rei ou o imperador o nomeou’. E todas essas explicações pareciam ainda inteiramente pertinentes e peremptórias para todo mundo.” Em termos mais gerais, no quadro preciso de uma sociedade determinada e por um período igualmente determinado, a noção de legitimidade não corresponde a nada além do reconhecimento espontâneo da ordem estabelecida, da aceitação natural, não obrigatoriamente das decisões daqueles que governam, mas dos princípios em virtude dos quais eles governam. Todo poder pode, em última análise, aparecer como legítimo quando, para a grande massa da opinião e no segredo dos espíritos e dos corações, a manutenção das instituições estabelecidas é reconhecida como uma evidência fatural, escapando a toda contestação, ao abrigo de todo questionamento.

Inversamente, tem-se o direito, parece, de falar de crise de legitimidade quando, às perguntas colocadas em relação ao exercício regular do poder, as respostas deixam de parecer evidentes, de impor-se como “pertinentes e peremptórias”. É então que o dever de lealdade perde seu valor de exigência primeira. Que, silenciosa ou violentamente, se desfazem ou se

rompem os liames da confiança e da adesão. Que o governado, quer seja súdito ou cidadão, deixa de reconhecer-se no sistema institucional com o qual se havia até então mais ou menos tacitamente identificado. O poder, os princípios sobre os quais repousa, as práticas que põe em ação, os homens que o exercem e que o encarnam são, doravante, sentidos como “outros”, fazem figura de inimigos ou de estrangeiros... E é bem essa a situação de vacuidade que a França apresenta a originalidade de ter conhecido com particular freqüência no decorrer dos dois últimos séculos de sua história. A legitimidade “tradicional”, para retomar os termos já clássicos do vocabulário weberiano, aquela sobre a qual repousava a antiga monarquia dos Capetos e que vinha consagrar o duplo princípio do direito divino e do direito histórico (é o próprio Benjamin Constant que evoca, a esse respeito, “a santidade das gerações passadas”), não pudera finalmente resistir ao terrível abalo do período revolucionário; ela se desagregara progressivamente. Sem, contudo, ter sido real e validamente substituída, ao menos sob a forma de instituições estáveis e definitivamente aceitas, por um outro tipo de legitimidade, a de um sistema “regular e racional” — a fórmula é ainda de Max Weber — repousando sobre o princípio da vontade geral e traduzindo-se pelo funcionamento normalizado de um governo representativo. A experiência mostrou, e por inúmeras vezes, que na França nascida da Revolução essa outra legitimidade jamais se encontrara ao abrigo dos acidentes da história. É bem evidente que a coincidência não é fortuita, se é precisamente nesses períodos de intermitência da legitimidade, nesses momentos de desequilíbrio, de incerteza ou de conflito que estão cronologicamente situados os apelos mais veementes à intervenção do herói salvador.

Passagem de um estado de certeza a um estado de perturbação ou de angústia, de um estado de adesão a um estado de alienação, toda crise de legitimidade aparece, de fato, como inseparável de um traumatismo psíquico perceptível tanto a nível individual como a nível coletivo. Como dissemos: em nenhuma sociedade política o poder poderia ser definido como

uma entidade abstrata, um princípio conceitual que dependesse apenas da exclusiva formulação jurídica. Para aqueles que lhe estão submetidos, e mesmo se não são obrigatoriamente conscientes disso, ele supõe sempre uma certa forma de engajamento ou de participação pessoal, um mínimo de disponibilidade, de confiança, de respeito, de obediência voluntária. É de fato no mais profundo dos espíritos e dos corações que se operam as rupturas decisivas. É no interior das consciências, e não sem desorientação, não sem ansiedade, que as regras até então observadas da normalidade cívica encontram-se brutalmente postas em causa, que a suspeita, a dúvida ou o desprezo substituem os hábitos adquiridos de identificação e de submissão à ordem institucional estabelecida...

Nesse caso, e na perspectiva de uma mesma situação de interiorização, não pode deixar de impor-se a comparação com certas crises bem conhecidas pelos psicossociólogos, características dos estados de infância e de adolescência, e relativas às relações parentais. "Certos jovens manifestam frequentemente, de maneira patética, o sentimento de que não podem ser salvos senão pela fusão com um Chefe." A constatação é de Erik Erikson, em estudo considerado dos mais seguros sobre as modalidades da inserção adolescente nas normas da organização social.¹⁷ Repudiando a autoridade estabelecida, recusando-lhe sua adesão, o adolescente contestador, explica Erikson, nem por isso experimenta menos uma dificuldade extrema em assumir o peso de sua autonomia pessoal. As imagens parentais recusadas ou questionadas encontram-se, assim, muito naturalmente "substituídas pela hierarquia das imagens de chefes que povoam a galeria dos ideais disponíveis". A recusa das disciplinas tradicionais desemboca, em suma, na busca febril de novas formas de adesão. No estado de vacuidade afetiva e moral que acompanha de fato toda crise de legitimidade política, o recurso ao Salvador parece depender, bem autenticamente, desse mesmo tipo de mecanismo psíquico que, nas incertezas da contestação adolescente, conduz a esse apelo "patético" a um novo mestre, a um novo tutor, a um novo guia.

Por outro lado, observar-se-á, em um caso como no outro, quer o fenômeno de ruptura e de questionamento afete a autoridade do poder político ou vise a tutela parental, que a imagem do Salvador esperado — o Salvador secretamente sonhado ou violentamente exigido — é suscetível de apresentar-se sob dois aspectos bastante diferentes. Tratando-se do que muitas análises apreendem essencialmente como um movimento de "retração para a infância", parece afinal bastante lógico que seja sob a forma de uma espécie de substituto da autoridade paterna que essa imagem tenda a se definir com mais freqüência. Pai procurado e redescoberto — tendo tomado o lugar, desempenhando o papel de um pai perdido ou repudiado — os sentimentos de respeito e de devotamento que se dirigem ao personagem heroificado vão em primeiro lugar, neste caso, para o Protetor: a ele o encargo de apaziguar, de restaurar a confiança, de restabelecer uma segurança comprometida; a ele também a tarefa de fazer frente às ameaças da desgraça. (E se vê muito bem, para tomar apenas um exemplo, como em 1940 a lenda do marechal Pétain ilustra e confirma o modelo.) Mas a ele cabe também o cuidado primordial de garantir a perpetuação da comunidade, da qual carrega doravante a responsabilidade. Fiador, em outras palavras, da regularidade do jogo das continuidades, das transmissões e das sucessões, os valores que encarna são os da perenidade, os do patrimônio e os da herança. Seu papel é o de prevenir os acidentes da história, evitar suas fendas, responder pelo futuro em função da fidelidade a um passado com o qual se acha muito naturalmente identificado. Quase seria preciso dizer que a construção mítica não está aqui, no limite, fora do domínio de certa concepção cósmica da Ordem universal. Guardião da normalidade na sucessão dos tempos, no decorrer das gerações, assim aparece, nessa perspectiva, a função essencial atribuída ao herói salvador.

À imagem do pai redescoberto e reencarnado, à imagem, em outros termos, de um pai fictício que substitui a realidade de um pai repudiado, uma outra imagem pode, no entanto, ser oposta: a do líder, do chefe de bando, do mais velho com

prestígio, de quem se espera, sem dúvida, menos as certezas de uma segurança tutelar que as ambigüidades por vezes dolorosas de um certo tipo de subordinação, ao mesmo tempo subjugante e participante, admirativa e cúmplice. "O adolescente, escreve Erikson, deseja tornar-se um aprendiz, um discípulo, um servidor sexual ou o paciente..." O fenômeno é então facilmente comparável àquele, tão freqüentemente estudado, dos grupos de "jovens" no limite dessas comunidades delinqüentes, reunidas e arrastadas pela autoridade espontaneamente reconhecida de uma personalidade melhor afirmada, mais forte ou mais audaciosa. Para aquele que detém esse poder, o papel essencial é o de um iniciador, de um introdutor à vida adulta. Para cada um daqueles que o segue, ele abre portas até então fechadas, autoriza audácias ainda não expressas, liberta da timidez por muito tempo contida. Impõe-se como um modelo, mas como um modelo singularmente próximo, no qual cada um pode esperar e tentar reconhecer-se. Surpreende, comove, cativa e subjuga, capaz mesmo de exercer ao seu redor uma espécie de fascínio sensual que dá a cada um de seus gestos ou a cada uma de suas palavras uma ressonância afetiva de uma profundidade especial. Para merecer sua estima, beneficiar-se de sua amizade ou de sua complacência, não há muitos sacrifícios de que os mais humildes de seus sectários não se sintam e não se desejem capazes.¹⁸

Relações de fidelidade, portanto, e não mais de filiação, em inevitável defasagem com a ordem estabelecida, a dos hábitos e das conveniências. É, em primeiro lugar, por sua audácia que o líder se impõe, por seu poder de recusa e de questionamento. Assim, no *Roman de l'énergie nationale*, Maurice Barrès descreve a "febre" boulangista que se apodera de seus jovens heróis como a expressão essencial de uma vontade de ruptura, de um gesto de desafio em relação à França burguesa, a França do sr. Grévy e de "seus cinzentos juristas", de sua rotinas e de seus preconceitos. Com o general de cavalo preto, a aventura, o inesperado vão novamente fazer sua aparição em "um território habitado por funcionários que pensam em sua carreira, administradores que sonham com ba-

nhos de mar, o bacharelado para o filho, o dote para a filha". A chegada do herói perturba a monotonia da vida cotidiana, rompe as velhas proibições, inverte as regras comumente admitidas, libera as forças há muito tempo contidas. "Os comerciantes comprometidos com maus negócios respiravam mais largamente, prossegue Barrès. A raça deslocada dos turbulentos tornava-se nobre, admirava-se sua vida aventureira..." "Como o jovem da casa, impaciente, vibra!" É Tête d'Or, o herói claudeliano, que reencontramos nessa fórmula, convidando a segui-lo todos aqueles cansados do vazio, sempre repetido, de "suas tediosas semanas". E, de fato, trata-se claramente de um apelo à partida, de um convite a abandonar os muros de uma casa muito estreita, a sair dos caminhos demasiado bem balizados que levam a ela, de um repúdio desdenhoso de seu conforto e de seu torpor.

Contudo, importa lembrar que, na circunstância, perder-se é dar-se e dar-se é também, e em definitivo, redescobrir-se. Na exaltação de uma espécie de Duplo magnificado, com efeito, é a busca de uma identidade a ser reencontrada, o movimento instintivo de uma reconquista de si mesmo que constitui a pulsão original. O paradoxo quer, sem dúvida, que esse movimento de reconquista se opere aparentemente no abandono, na submissão a uma autoridade externa. Mas a uma autoridade, e aí está o essencial, que não é mais considerada como suspeita, desprezível ou opressora, que significa, ao contrário, adesão, comunhão, fé militante e conquistadora. Uma autoridade que não é mais sentida como alienante, mas que se vê, ao inverso, reconhecida como um instrumento decisivo de reestruturação e de reabilitação pessoal. A realidade, ao menos tal como é vivida, não é a da abdicação de uma vontade particular em proveito de uma vontade estranha. É a do encontro de duas vontades, ou, mais exatamente, a do despertar, da recomposição de uma vontade letárgica ou dispersa ao contato com uma outra vontade, mais forte, mais arrebatadora, mais conquistadora. "Minha vontade, proclama ainda um personagem de *Tête d'Or*, é fazer a vontade do Rei e estar a seu lado, segurando o estandarte, e esse é meu quinhão so-

bre a terra.” Baldur von Schirach dirá isso de uma outra forma, em nome de uma juventude alemã expressando seu reconhecimento ao Chefe que, por volta dos anos 1930, parecia ter-lhe permitido dar novamente um sentido a seu destino.

Eu era uma folha em um campo
Sem fronteira nem demarcação
Dispersa ao longe, desapareceria no vento
Se não fosses a força que sobe das raízes.

A referência ao episódio nazi impõe-se, de resto, com força tanto maior por se tratar do exemplo privilegiado de uma juventude que exalta, através de seu engajamento político, seus próprios valores de categoria de idade e tenta impô-los à sociedade inteira. “Juventude hitlerista, duas palavras que são quase um pleonasma”, constata uma testemunha de olhar particularmente experimentado.¹⁹ Por outro lado, não é à-toa que, em toda uma literatura, o personagem de Adolf Hitler é assimilado “à vontade impetuosa da juventude alemã”. (Enquanto por seu lado, na véspera da grande escolha, o general Von Seeckt, resignado, escreve à irmã: “Aconselho-a a votar em Hitler, a juventude tem sempre razão...”.) Nessa perspectiva, com efeito, o chefe destinado ao papel de guia profético bem parece ter por missão essencial encarnar, engrandecendo-os, os sonhos, as certezas e as expectativas da condição adolescente: afirmação do primado da ação, intolerância ideológica, exclusivismo do orgulho de grupo, necessidade de comunhão física, vontade de devotamento e de sacrifício, no limite talvez aspiração tácita à grande resplandecência da morte suicida, da morte violenta, procurada ou aceita, no imenso fragor das tragédias coletivas...²⁰

Pai sublimado que se reencontra ou que se reconstrói, mais velho com prestígio, chefe de grupo e chefe de bando... As duas imagens não poderiam, contudo, ser definidas em termos rigorosamente antagônicos. Em primeiro lugar, porque um mesmo personagem pode encarnar uma e outra, assumir simultaneamente os dois papéis: o melhor exemplo em

relação a isso ainda é o do próprio Hitler, ao mesmo tempo chanceler e *Führer*, isto é, gozando do duplo prestígio de uma legalidade restaurada e do mistério do aventureiro predestinado.²¹ Mas sobretudo, no plano mais decisivo do psiquismo coletivo, porque as duas imagens se juntam e tendem a confundir-se na medida mesma em que podem, uma e outra, legitimamente aparecer como uma resposta a um sentimento semelhante de vacuidade. Nos dois casos elas devem ser relacionadas a um mesmo estado de solidão interior, a uma mesma angústia do abandono, mais profundamente, talvez, a uma situação bruscamente imposta de autonomia individual. O que significa, ao mesmo tempo, oriundas, provenientes e participantes de um mesmo movimento — busca de uma identidade a ser reconquistada e procura de novas formas de solidariedade. Em uma sociedade onde o poder estabelecido não representa mais que uma ordem ignorada ou desacreditada, onde por isso mesmo certos valores fundamentais de unidade e de coesão parecem, por outro lado, tragicamente ameaçados, o papel de intercessor não poderia, com efeito, ser dissociado do de protetor, nem do de tutor ou de guia. Para aqueles que o reconhecem como o substituto de um poder paterno enfraquecido, assim como para aqueles que vêem nele o jovem chefe secretamente esperado, ao mesmo tempo dominador e cúmplice, é talvez mesmo enquanto instrumento de comunhão, agente de mediação e de solidificação social que o herói salvador se impõe, de início, aos espíritos e aos corações. Reconhecer sua autoridade e redescobrir-se nela é, ao mesmo tempo, reencontrar a si mesmo e reencontrar os Outros. E pouco importa, na verdade, que se trate do corpo social em sua totalidade ou de uma fração, ainda que minoritária, da coletividade. Graças ao Salvador, e através dele, existem, para um certo número de homens, as mesmas emoções a partilhar, os mesmos fervores e as mesmas esperanças. Estão presentes também, no calor de uma comunhão reconquistada, os mesmos signos e os mesmos apelos, as mesmas palavras de ordem, as mesmas referências, e as mesmas certezas. Em torno dele, na submissão, na devoção e no entusiasmo, uma vida coletiva

se reestrutura, as fidelidades se reconstituem, as trocas ativas se restabelecem, uma nova trama social se consolida.

Agente de "socialização das almas": a fórmula é de Maurice Barrès e é a ela, no final das contas, que convém voltar. Função de reestruturação psíquica ao mesmo tempo que função de reinserção social, é bem essa, com efeito, a dupla finalidade a que corresponde, aqui, a caminhada do imaginário mítico. Para o bem ou para o mal daqueles de quem o mito soube, episódica ou duradouramente, drenar os ardores e captar as esperanças? Se a questão pode ser colocada, convém de imediato esclarecer que a resposta escapa à competência assim como ao julgamento do analista.

A IDADE DE OURO

OS TEMPOS "DE ANTES"

A expressão é de Frédéric Mistral, evocando os anos de sua infância, quando os barcos com rodas d'água ainda não desciam o Ródano e nem a fumaça e o ruído das ceifeiras e das debulhadoras mecânicas vinham perturbar a serenidade das tardes de verão.¹ O "tempo de antes" é aqui, em primeiro lugar, a propriedade, a barreira das colinas que fecha seu horizonte, a segurança vigorosa das paredes e dos tetos, a autoridade patriarcal do Pai estendida sobre todo um pedaço de terra. É também a perenidade de um ritmo de vida confundido com a sucessão dos trabalhos e das estações, as lavouras, as semeaduras, as colheitas. E é ainda a intimidade protetora de um grupo social fechado, solidário, estritamente hierarquizado, o carroceiro, os pastores, os ceifeiros, as respigadoras. Em suma — devendo cada um desses temas ser retido em toda a densidade de sua carga simbólica —, a própria imagem de uma ordem, de uma sociedade, de um tipo de civilização... A ordem, a harmonia social, a forma de cultura e de civilização de que a criança do Mas du Juge cantou mais tarde a glória e de que sonhou assegurar a continuidade.

Imagens de um passado tornado lenda, visões de um presente e de um futuro definidos em função do que foi ou do que se supõe ter sido: na verdade, seria uma história das ideologias francesas singularmente truncada aquela que ocultasse a

presença dessas imagens, esquecesse a multiplicidade dessas representações ou negligenciasse seu poder sobre os espíritos e sobre os corações. Alguns desses "tempos de antes", como é o caso desse que acaba de ser citado, foram efetivamente vividos antes de ter sido sonhados; sua imagem não fez mais que sofrer o habitual trabalho de inflexão, de seleção ou de transmutação que é o da lembrança. Outros, certamente os mais numerosos, escapam à memória individual por já não pertencerem senão à da história, ou do que passa por ser a memória da história. O passado ao qual se referem nunca foi diretamente conhecido; seu poder evocador é o de um modelo, de um arquétipo, modelo e arquétipo a que a emergência fora do tempo decorrido parece por definição dar um valor suplementar de exemplaridade... Como quer que seja, a cada modo de sensibilidade — ou de pensamento — político corresponde, assim, uma certa forma de leitura da história, com seus esquecimentos, suas rejeições e suas lacunas, mas também com suas fidelidades e suas devoções, fonte jamais esgotada de emoção e de fervor. Acontece, no entanto, que o passo entre a legendificação de certos tempos privilegiados da memória e sua fixação no sagrado não pode deixar de ser rapidamente dado. Oposto à imagem de um presente sentido e descrito como um momento de tristeza e de decadência, ergue-se o absoluto de um passado de plenitude e de luz. Resultado quase inevitável: cristalizando ao seu redor todos os impulsos, todos os poderes do sonho, a representação do "tempo de antes" tornou-se mito. E mito no sentido mais completo do termo: ao mesmo tempo ficção, sistema de explicação e mensagem mobilizadora.

Nessa nebulosa complexa, movediça, que é a do imaginário político, não há, no final das contas, muita constelação mitológica mais constante, mais intensamente presente que a da Idade de Ouro. Diante do número e da diversidade de suas expressões potenciais, as dificuldades, no entanto, começam, e não são medíocres, desde que se trate de recensear seus temas, de repertoriar suas formulações, de classificá-las e de catalogá-las... Ao nível mais elementar da construção mítica,

o que o analista encontra em primeiro lugar é, sem dúvida, o que se pode indiferentemente chamar de os "bons velhos tempos" ou as "belas épocas". E não se trata apenas aqui dessa função imemorial de criatividade legendária que os "antigos" sempre exerceram, evocando o tempo passado de sua juventude. Em nossas sociedades ditas modernas, aparentemente dominadas pelo ritmo cada vez mais rápido da mudança, não se poderia, aliás, negligenciar esse frêmito de emoção, de caráter estético e sentimental ao mesmo tempo, que parece cada vez mais ligar-se aos restos, aos destroços recuperados de um passado ainda surpreendentemente próximo: instrumentos, ferramentas, máquinas que datam das primeiras épocas da Revolução Industrial, por vezes mesmo mal saídos de uso, tornam-se objetos de pesquisa e de devoção, ganham lugar nesse museu imenso e multiforme que uma certa religiosidade mantém hoje em relação ao efêmero mais imediato. Paralelamente, o historiador das mentalidades deveria talvez prestar mais atenção do que o faz geralmente a esses retornos periódicos da moda (fenômeno que se tornou capital em nossas sociedades contemporâneas) a uma época, uma "bela época", pouco antes escarnecida ou desacreditada. 1900, 1925, o segundo pós-guerra, tudo se passa como se, a intervalos regulares, aquilo que uma onda da moda levou, uma outra onda tendesse a restaurar. Restauração evidentemente incompleta, fragmentária, deformada, mas onde um refrão de canção, um certo vocabulário, os elementos de uma estética decorativa, as lembranças esparsas de usos abolidos vêm, no entanto, recolocar na expressão presente do gosto e da sensibilidade a imagem enobrecida de um passado mitificado. É difícil, sem dúvida, para não dizer impossível, atribuir ao fenômeno uma consonância política relativamente precisa. Que tantos remanescentes nostálgicos possam exprimir-se, e com tal insistência, em um contexto social e ideológico onde os valores de mudança, de novidade e de modernidade tendem simultaneamente a impor-se com uma força possivelmente jamais alcançada, há nisso, todavia, um paradoxo essencial sobre cuja significação não seria vão interrogar-nos.

...do político aparece, em compensação, de maneira extremamente mais convincente na evocação, tão recente no decorrer dos dois últimos séculos, de certo número de tempos de referência histórica, a uma só vez objetos retrospectivos de culto e modelos propostos de organização coletiva. “O mundo está vazio depois dos romanos”, exclama Saint-Just, e sabe-se do lugar que mantiveram a imagem de Esparta e a da Roma republicana, não apenas na retórica jacobina, mas também e mais profundamente no universo intelectual e moral dos homens da Convenção montanhesa e dos que se pretenderam seus herdeiros. Conhece-se também a constância da referência à Idade Média na história da sensibilidade francesa desde os últimos anos do Século das Luzes: o tema do “retorno à Idade Média” obsedou as imaginações do tradicionalismo romântico. Reencontramo-lo presente em especial no período entre as duas guerras, no segundo plano de todas as pesquisas visando definir um tipo de sociedade que recusasse ao mesmo tempo os princípios do individualismo liberal e os do estadismo totalitário. Mas é esse tema ainda que evocam, no filão contestador de maio de 1968, alguns dos teóricos mais contemporâneos do movimento comunitário. “Historicamente, declara um deles, fundador de uma comunidade agrícola nas Cévennes, o que mais se assemelha a nós é evidentemente a Idade Média; havia relações de homem a homem, nada a ver com o que se aprende na escola...”² Não se poderia esquecer, por outro lado, a evocação, de caráter mais geral, cronologicamente mais indecisa, da velha França monárquica, essa França de antes do grande corte revolucionário e que todo um legendário afirma ter sido a da “doçura de viver”: seu culto foi devotamente mantido, misturado ao das flores-de-lis, da bandeira branca,* dos príncipes mártires e dos heróis da *chouannerie*,** por todo um realismo sentimental cuja fidelidade prolongou-se até o começo de nosso século.

(*) Bandeira dos reis da França, retomada na Restauração. (N. T.)

(**) Insurreição dos *chouans*, partidários de Jean Chouan, um dos chefes dessa revolta realista contra a Revolução Francesa. (N. T.)

Mas foi igualmente por referência a um sistema político que se supõe ter sido o do Antigo Regime e apresentado como a antítese da democracia parlamentar que o neomonarquismo maurrassiano definiu seus postulados essenciais.

Não é preciso dizer que esses poucos exemplos não poderiam constituir uma lista limitativa. Seria preciso igualmente levar em conta — constantes no decorrer da vida política francesa e vindos de todos os horizontes ideológicos — esses inúmeros apelos de regresso às fontes do passado, de retorno para o tempo sublimado dos começos. “Refazer 1789”, redescobrir “o espírito do primeiro socialismo”, voltar ao “gaullismo do General” — a frequência dessas expressões não cessa de testemunhar um mesmo movimento de recusa das guinadas da história, de projeção, na perenidade da lembrança, de tudo aquilo que o escoar dos anos parece não dever empanar... Convém observar, contudo, que essa época privilegiada, que é a dos fundadores, da juventude das instituições e dos regimes ainda permanece datada, localizada na história, associada a acontecimentos relativamente precisos e identificáveis. Já não é mais assim quando se alcança o que se pode chamar de terceiro patamar da construção mítica: o da não-história. O tempo de referência não está mais ligado, então, a qualquer periodização, ele escapa à cronologia, condena à inutilidade todo esforço de memória. A noção de “antes” torna-se uma espécie de absoluto, liberto de toda dependência com relação à sucessão dos séculos e dos milênios. A visão da Idade de Ouro confunde-se irredutivelmente com a de um tempo não-datado, não-mensurável, não-contabilizável, do qual se sabe apenas que se situa no começo da aventura humana e que foi o da inocência e da felicidade.

Esse paraíso perdido, inseparável de tantos sonhos alimentados pelos homens através da imensidão de sua história, uma certa reflexão filosófica, triunfante na Europa no Século das Luzes, o conceituou, racionalizou, teorizou, ao mesmo tempo que lhe deu um nome: estado de natureza. É inútil, sem dúvida, sublinhar a importância dessa noção (a que este capítulo, aliás, será obrigado a voltar) na história geral do

pensamento político. Inútil também lembrar a multiplicidade das construções especulativas que foram edificadas em torno dela.³ Todavia, não seria sem interesse procurar paralelamente, no plano muito mais fluido, muito mais difuso, que é o da sensibilidade coletiva, as expressões do caráter de extra-temporalidade, de não-historicidade que ela implica. Os historiadores das idéias, por exemplo, têm mostrado perfeitamente o papel freqüentemente decisivo desempenhado pelos relatos de viagem do século XVII e do começo do século XVIII na elaboração do próprio conceito de estado de natureza: é no fundo das florestas americanas, no contato com tribos “primitivas”, supostamente ignorantes dos princípios “do meu e do seu”, por vezes assimiladas ao exemplo antigo, consideradas, no seu conjunto, afáveis, hospitaleiras e felizes, que se elaborou a imagem do bom selvagem.⁴ Mas não se impõem, aqui, a comparação com as diversas expressões desse sonho de exotismo, que tende cada vez mais hoje a afirmar sua presença no interior das sociedades ocidentais? É preciso prestar atenção às fórmulas mais usuais de nossos folhetos turísticos. Ali onde o viajante é com mais freqüência convidado a dirigir-se, “o tempo parece ter parado”; lá reencontraremos “intocado o cenário dos séculos desaparecidos”; o contato com um “passado eterno” permitirá escapar à “vida apressada” dos homens de hoje. A ilustração fotográfica vem, no mais das vezes, confirmar o sentimento de um convite à regressão no tempo, tanto, e talvez mais ainda, quanto a um deslocamento no espaço: arcaísmo intencionalmente sublinhado das cenas de rua, insistência no folclore tradicional, imensa solidão das paisagens de praia, de mar ou de floresta que o desenvolvimento da civilização industrial parece ter poupado. Com certeza, toda ambigüidade não fica ausente. De maneira mais ou menos clara, os horizontes esperados de um outro tempo tendem, contudo, a confundir-se com as imagens de um aqui desaparecido, a procura do alhures com a busca do outrora, o desterro no exotismo com a recuperação da história...

Em suma, e de maneira mais geral, os contornos do mito revelam-se tanto mais difíceis de abarcar quanto os limites

aparecem quase sempre singularmente imprecisos entre o que pertence ao domínio apenas do pesar e o que pertence ao domínio também da esperança, entre o que não é senão evocação nostálgica de uma espécie de felicidade desaparecida e o que exprime a expectativa de seu retorno.⁵ De fato, existem bem poucas representações do passado que não desembocam em uma certa visão do futuro, como também, paralelamente, há bem poucas visões do futuro que não se apóiem em certas referências ao passado. Talvez fosse conveniente evocar, em relação a isso, a própria tradição das religiões de salvação (ao menos tal como estas foram vividas pela imensa maioria de seus fiéis), para as quais o destino do homem situa-se entre duas épocas abençoadas, a de antes da queda e a de depois da redenção, a do Éden perdido e a da Jerusalém redescoberta, sendo o final dos tempos, no caso, percebido apenas como um retorno ao começo dos tempos. No plano mais imediato da análise política, a constatação não havia, em todo caso, escapado a Marx, que tinha mesmo muito fortemente sublinhado, em especial por ocasião da revolução francesa de 1848. “É quando os homens, escrevia Marx, parecem ocupados em criar alguma coisa completamente nova, é precisamente nessas épocas de crise revolucionária que eles evocam [...] os espíritos do passado...”

Entre os inúmeros messianismos revolucionários do último século, o próprio marxismo escapa muito evidentemente a essa observação. A visão da história sobre a qual repousa é de caráter essencialmente linear: procedendo por etapas sucessivas e irreversíveis, as sociedades humanas encaminham-se irrevogavelmente para uma finalidade que não tem nenhuma relação com a imagem de seus começos. Mas não é de modo algum assim para a maior parte das doutrinas comunistas e igualitárias que se multiplicam na Europa desde a segunda metade do século XVIII: a doutrina de Babeuf, por exemplo, que representa um dos casos historicamente mais sugestivos, não poderia ser compreendida senão por referência a um mundo rural ainda próximo, onde a afirmação do valor absoluto da noção de propriedade estava muito longe de

ser consagrada e onde, sobretudo, certas formas coletivas de exploração do solo eram sempre mais ou menos largamente praticadas. Extremismo revolucionário e fidelidade à lembrança deformada, mas engrandecida, sacralizada, de certo “tempo de antes” são aqui inseparáveis.

Do mesmo modo, os movimentos nacionalisteiros que vão simultaneamente abalar o velho edifício estatal europeu apresentam-se, em primeiro lugar, como a afirmação de uma renascença: é em relação à imagem, ideologicamente reconstruída, de uma nação desaparecida da história, mas da qual se pretende redescobrir a memória, exaltar a grandeza passada, que se encontra legitimado o combate a ser empreendido para garantir sua ressurreição. Do mesmo modo ainda, entre as expressões mais vigorosas do movimento contestador contemporâneo, não se pode deixar de ficar impressionado, no discurso, nas atitudes e nos comportamentos, com a frequência dos choques entre uma vontade progressista altamente afirmada e a multiplicidade das referências passadistas. O ecologismo mostra-se, em relação a isso, tão rico em ambigüidades quanto o haviam sido, anteriormente, todas as formas do anticapitalismo. Um dos últimos textos de Maurras foi para denunciar a presença das refinarias de petróleo às margens da lagoa de Berre, culpadas de poluir suas águas, culpadas também de destruir a harmonia natural da paisagem. Mas, no prolongamento de Maio de 1968, é um dos principais intérpretes das palavras de ordem de protesto que, para assegurar a difusão do que era então designado como uma “nova cultura”, não preconiza nada mais que “a organização de um movimento neocisterciense”.⁶ Em toda a literatura desses anos convidando ao estabelecimento de novas formas de vida comunitária, é significativo, aliás, que o exemplo do velho modelo monástico esteja sempre associado aos apelos mais veementes da efusão libertária. Como se, na verdade, fosse quase impossível imaginar o falanstério sem lembrar do monastério...

Surpreendente poder de reversibilidade do mito, participando ao mesmo tempo do retrospectivo e do prospectivo, no plano da lembrança, do pesar e no da espera messiânica.

nica. Multiplicidade de suas representações, indecisão de seus contornos... Uma vez considerada essa muito evidente fluidez, é preciso, contudo, renunciar a apreendê-lo em sua unidade, a percebê-lo em sua coerência? Para além da extrema diversidade de suas expressões, resta de fato a possibilidade de constatar, ainda uma vez, a permanência de uma estrutura, a presença solidamente afirmada da coerência de uma lógica. Lógica cuja elementar simplicidade contrasta, aliás singularmente, com a abundância das imagens, das representações e dos símbolos, e que não é, no final das contas, senão a da decadência. Com algumas nuances, todo sonho, toda recordação, toda evocação de uma idade de ouro qualquer parece, com efeito, repousar sobre uma única e fundamental oposição: a do outrora e do hoje, de um certo passado e de um certo presente. Há o tempo presente e que é o de uma degradação, de uma desordem, de uma corrupção das quais importa escapar. Há, por outro lado, o “tempo de antes” e que é o de uma grandeza, de uma nobreza ou de uma certa felicidade que nos cabe redescobrir. É um personagem de *La légende des siècles* que evoca

Esse grande resplendor dos Antigos e dos Pais

para logo afirmar, dirigindo-se aos de hoje, que os “homens de antigamente”

Valiam mais, camponeses, do que valeis, reis.

Convém apenas precisar que, efetivamente dominado pela noção primeira de queda, de degradação, esse movimento do sonho na direção de um passado de Luz, mais feliz e mais belo, tende quase sempre a cristalizar-se, a fixar-se em torno de dois valores essenciais: Valor de inocência, de pureza, por um lado, Valor de amizade, de solidariedade, de comunhão, por outro. É em função desses dois temas, na perspectiva dessa dupla busca ou dessa dupla nostalgia que toda mitologia da idade de ouro tende a afirmar sua coerência. Está

claro que é igualmente nessa dupla perspectiva que não pode deixar de situar-se toda tentativa de análise.

À PUREZA DAS ORIGENS

Dias inauditos! O bom, o belo, o justo
Fluíam na torrente, estremeciam no arbusto.
... Nada tinha mácula e nada tinha sulco;
Dias puros! Nada sangrava por unha e por dente
O animal feliz era a inocência rondando.

É Hugo quem, em *La légende des siècles*, evoca o Éden, o paraíso perdido, “os primeiros tempos do globo”, quando nas brenhas “o cordeiro pastava com o lobo”. Tempo de felicidade, de uma graça ainda não rompida, do brilho das primeiras auroras. “O primeiro sol na primeira manhã”, dirá Péguy por sua vez, evocando a memória de Eva, a primeira mulher “nascida no primeiro jardim”. Mas também, e talvez sobretudo, tempo da inocência, “dias puros”, virgens de toda mácula, preservados de todo mal, e onde a própria morte oferecia apenas a imagem dessas enseadas felizes onde terminam as viagens tranqüilas. Os versos de Péguy o afirmarão mais uma vez:

O que depois desse dia tornou-se morte
Era apenas uma natural e tranqüila partida.
... O dia de ir-se era como belo porto.

Sonho de harmoniosa alegria, de perfeita inserção do homem na ordem do universo, busca de pureza, é à visão sagrada do Éden celeste que corresponde, em um outro plano, a imagem de algum modo laicizada do “estado de natureza”, pelo menos tal como no apogeu do Século das Luzes a sonharam e conceituaram seus principais intérpretes. Com a ocultação da noção de pecado original, o segundo plano da escatologia bíblica encontra-se, sem dúvida, inteiramente subvertido. No entanto, é bem esse estado de inocência primeira,

intata, virgem de todo ataque, ignorante do mal como do pecado, que defende, contra o invasor vindo de um outro mundo, no *Supplément au voyage de Bougainville*, o velho taitiano de Diderot, “gemendo pelos belos dias de sua terra, eclipsados”. “Nós somos inocentes, proclama ele, somos felizes e você só pode prejudicar a nossa felicidade. Seguimos o puro instinto da natureza e você tentou apagar de nossas almas seu caráter [...]. Olhe esses homens: veja como são leais, são e robustos. Olhe essas mulheres: veja como são leais, são e robustas.” De um lado, portanto, uma humanidade escravizada às necessidades que artificialmente impôs a si mesma, condenada à perseguição ofegante de bens imaginários, destinada por isso mesmo à inquietação, à doença e à decrepitude. Do outro, seres vivendo ao abrigo do desejo extenuante de mudança, seguros de uma total integridade física, imutavelmente puros porque escapam ainda à “civilização”, ao seu código de valores, às suas proibições e às suas exigências.

Essa imagem elementar do “homem da natureza” — o homem do “puro instinto”, ao abrigo de toda prescrição e de toda obsessão do pecado, vivendo sem pudor em sua nudez primeira, ignorantes das penas do trabalho e das taras da doença —, é preciso lembrar que ela, sem dúvida, está longe de ser nova: os séculos da cristandade não a ignoraram; ela não deixou de estar presente em certas de suas zonas de livre abandono, em suas manifestações de transgressão mais ou menos ordenada. Mas como esquecer, por outro lado, a permanência de sua posteridade? Em sua formulação essencial, na afirmação de seus princípios mais simples, é bem o sistema de argumentação do velho taitiano que se vai reencontrar, com efeito, durante dois séculos, e até o período imediatamente contemporâneo, através de um mesmo discurso de caráter contestador, certamente múltiplo em suas expressões, mas ininterrupto em seu desenvolvimento. Sustentando o respeito ou o culto pelo “não-civilizado”, é ele especialmente que, opondo-se à noção geralmente admitida na Europa do século passado de uma hierarquia das culturas, dos direitos e dos deveres dos povos “superiores” em relação aos povos “in-

feriores", assegurará com constância a legitimidade da defesa das chamadas sociedades "primitivas" contra a dominação do Ocidente, a penetração hegemônica de seus modos de vida e de pensamento.

É ainda esse mesmo sistema de referências que será invocado em favor desses numerosos movimentos até aqui pouco estudados, mas cujo surto não pode deixar indiferente a história dos comportamentos e das atitudes diante da vida: o movimento vegetariano (considerando que o homem da natureza só assegura sua saúde e sua harmonia afetiva pela recusa de toda alimentação de carne), a propaganda "naturista" lutando pela liberdade e pela nudez do corpo, pela união livre, pela proteção da natureza contra os ataques do maquinismo industrial... É preciso que nos contentemos em citar, a esse respeito, talvez por preocupação com o pitoresco, mas também porque representam muito bem a síntese de todas essas tendências, esses pequenos grupos "naturistas" e "selvagistas", de origem anarquizante e que, na França dos anos 1900, pretendiam opor o ideal de uma "vida natural" à feiúra, à corrupção e à tirania da "civilização".⁷ Seu periódico, *L'Age d'Or*, teve uma duração muito efêmera. Mas o programa "naturista", redigido pelo desenhista Gravelle (autor de uma obra intitulada *L'état naturel* e publicada em 1894), não permanece menos perfeitamente revelador de todo um estado de espírito.

No estado natural [proclama esse texto em forma de manifesto], todas as regiões férteis da terra possuíam uma flora e uma fauna originárias abundantes e variadas...

Afirmamos

Que a miséria não é de ordem fatal

Que a exclusiva produção do solo estabelece a abundância

... Que os males físicos (epidemia, deformidades) são obra da civilização

Que os flagelos ditos naturais (avalanches, desmoronamentos, inundações, seca) são consequência dos ataques dirigidos pelo homem à natureza

Que não há nem bons nem maus instintos no homem, mas simplesmente satisfação ou contrariedade dos instintos
Que a humanidade busca a felicidade, isto é, a harmonia
E que a harmonia para a humanidade reside na natureza.

Natureza e cultura: observar-se-á, sem dúvida, com que força se impõe, através do conjunto dessa temática, o esquema tradicional de sua oposição. Contudo, não se trata, no caso, senão de imagens diversas, fluidas, de conteúdo estritamente político muitas vezes indeterminado, e que estão longe de sempre corresponder ao quadro e ao objetivo mesmo de nossa análise... No que se refere ao "estado de natureza", e ao sonho de pureza que não cessa de lhe ser associado, de fato é a Rousseau que é preciso voltar — Rousseau cujo imenso privilégio é o de ter dado à própria noção toda a sua significação doutrinal, todo o seu conteúdo também de aspiração política, ao integrá-la, identificá-la mesmo ao que é preciso considerar como uma autêntica filosofia da história, ou ao menos como uma visão global e racionalmente organizada do devir histórico.⁸

Incessantemente retomado sob as mais diversas formas, o tema essencial permanece, para ele, o mesmo: o do desenrolar da história humana apreendido como um processo de irremissível decadência. "Tudo degenera entre as mãos do homem." É em um mesmo movimento que o homem se degrada, se desagrega, se perde e se erige em ser de história. Isso que tantas vezes exaltam, então, sob o nome de progresso não poderia ser apreendido senão como um testemunho suplementar de corrupção. "Foram o ferro e o trigo", escreve Rousseau, "que civilizaram os homens e perderam o gênero humano." Afastando-se cada vez mais do estado de natureza, o homem não apenas rompeu, de fato, um equilíbrio primordial com o mundo que o cerca, o contato límpido com a ordenação das paisagens, com os grandes ritmos da terra, com a sucessão das estações. Perdeu igualmente a livre faculdade de comunicação com os outros, a possibilidade de compreendê-los e de ser compreendido por eles. Acha-se condenado a viver em um

mundo opaco, truncado, dissociado, onde a preocupação obsessante do “parecer” não cessa de prevalecer sobre a simples afirmação do “ser”. “Cada um começou a olhar os outros e a querer ele próprio ser olhado”, explica Rousseau relatando os começos da história humana. “Ser e parecer tornaram-se duas coisas completamente diferentes e dessa distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que são o seu cortejo...” Recolocada nessa perspectiva, a edificação de uma nova ordem social não tem outro sentido senão o de uma tentativa última de redescobrir para além da história o equivalente do que foi aquém da história, de reconquistar em um quadro institucional renovado “a quietude dos dias antigos” e, com ela, a transparência perdida dos contatos entre os seres.

Caso inteiramente excepcional, na verdade, onde o projeto político pode aparecer como diretamente saído da inspiração mítica, onde pode mesmo ser definido sem equívoco como uma transcrição quase imediata da exigência mítica. Alguns, entretanto, na imediata posteridade rousseauísta, permanecerão fiéis a essa exigência. A imagem da Cidade antiga, de Esparta, da República romana nos começos de sua história está constantemente presente no segundo plano de *Le contrat social* (O contrato social). É preciso ler Saint-Just — e especialmente os *Fragments sur les institutions républicaines* — para avaliar a tenacidade da persistência desse mesmo sonho, o de reencontrar, mediante a instauração de uma nova ordem política e social, uma pureza original inspirada nos grandes exemplos da Antigüidade clássica.⁹ Não é à-toa que, desde o preâmbulo da obra, evoque-se o “Deus protetor da inocência”. De um só golpe, acha-se definido o objetivo essencialmente moral a que está destinado todo projeto de reconstrução institucional. “Uma constituição livre é boa, escrevera Saint-Just em *L'esprit de la révolution*, na medida em que reaproxima os costumes de sua origem, em que os antepassados são amados, as inclinações, puras, e as ligações, sinceras.” “Se havia costumes, retomam os *Fragments*, tudo iria bem; é preciso instituições para depurá-los... O terror pode

livrar-nos da monarquia e da aristocracia, mas quem nos livrará da corrupção?”... A resposta é imediatamente dada pela definição de um programa preciso de restauração moral — devendo ser o termo restauração entendido, aqui, em seu sentido mais rigoroso, já que se trata, antes de tudo, de redescobrir e de restabelecer as virtudes atribuídas aos sublimes lacedemônios e aos não menos admiráveis romanos. Daí a insistência em uma educação com finalidade militar, ao mesmo tempo ascética, vegetariana e rural: “A educação das crianças dos dez aos dezesseis anos é militar e agrícola” — devendo os futuros cidadãos viver apenas “de raízes, de frutas, de laticínios, de pão e de água”. Daí o rigor de uma moral sexual institucionalizada, onde se vêem privilegiados os valores de pudor, de reserva e de castidade: “Nos dias de festa, uma virgem não pode aparecer em público depois dos dez anos sem sua mãe, seu pai ou seu tutor”. Daí, ainda, o respeito concedido à idade, o papel privilegiado reservado aos velhos: “O respeito à velhice é um culto em nossa pátria”. Daí, enfim, o ideal muito claramente definido de uma sociedade religiosa, comungando inteira no culto ao Ser supremo, e o reconhecimento da imortalidade da alma: “O incenso queimar-se-á dia e noite nos templos públicos e será mantido alternadamente, durante vinte e quatro horas, pelos velhos de sessenta anos...”.

Um curioso paradoxo quer, no entanto, que essas mesmas virtudes de coragem e de fidelidade, de despojamento, de lealdade e de piedade, inspiradas no exemplo antigo e pregadas por uma certa ética jacobina, sejam também as que, com alguns anos de diferença, mas em um contexto afetivo e ideológico bem outro, vão exaltar por sua vez os defensores de uma velha França real, patriarcal e cristã.¹⁰ Os elementos do cenário fornecidos pela história modificaram-se, com toda evidência, muito sensivelmente. Ao drapeado das togas, à estrita ordenação dos templos, das colunas e dos peristilos seguiram-se as graças recortadas de todo um maravilhoso medieval, a renda dos torreões, das torres e dos campanários. A espada do cavaleiro substituiu o gládio; os capelos e os gibões vestiram a nudez do efebo; os encantamentos das florestas germânicas e

das charnecas escocesas expulsaram Plutarco e seus heróis. Com o advento do primeiro romantismo, uma certa qualidade de emoção e de ternura, o gosto pelas efusões e pelos choros vieram, por outro lado, cercar de um suplemento de graça romanesca a evocação de um passado desaparecido. Permanece o mesmo ímpeto para cantar essas "virtudes antigas e sublimes que honraram os séculos que chamamos de bárbaros". "Felizes tempos cavalheirescos, época para sempre memorável, exclama o duque de Richelieu no exílio da emigração. Estejai sem cessar presentes em nossa memória e a falsa grandeza do século XVIII se eclipsará diante de vossa verdadeira glória; esse século de soberba, esse século de luz e de crimes deve humilhar-se diante de vossas modestas virtudes e da preciosa simplicidade de vossos costumes, que ele teve a insustentável audácia de chamar de barbárie..."

"Séculos cavalheirescos, prossegue Richelieu, em vossa feliz inocência, a religião, a honra e a virtude foram as divinas tochas que vos iluminaram e serviram para vos guiar." É evidente que essa vontade de retrocesso do caminho da história, de retorno às fontes medievais de nossa cultura e de nossa civilização não deixa, ela também, de ser acompanhada de um projeto relativamente preciso de restauração política e social: o trono e o altar novamente reunidos, o Rei em seus conselhos, o povo em seus estados, as liberdades antigas restabelecidas em seus antigos costumes, as fidelidades tradicionais recuperadas no seio das velhas comunidades reconstituídas. Para além da visão desse feliz equilíbrio, afinal reencontrado, entre as realidades e necessidades populares e uma forma não-administrativa de autoridade, nova, direta, extraíndo sua legitimidade da exclusiva consideração da antigüidade de seus serviços e da permanência de seus deveres, o imperativo de reabilitação moral, de retorno à "inocência" perdida permanece, contudo, primordial. Diante dos "costumes corrompidos deste tempo", por oposição à fatuidade da graça mundana cara ao século que acaba de terminar, é à gravidade dos propósitos e do pensamento que se apela, ao rigor da aparência e do comportamento. Em contradição com as mentirosas

complicações da sociedade presente, é também — e mais geralmente — à harmoniosa "simplicidade" dos corações, da qual se espera apressar o necessário e definitivo restabelecimento.

Tal como se exprimem no final do século XVIII e no começo do século seguinte, a memória grandiosa da Roma republicana e a evocação nostálgica das velhas cristandades medievais parecem, então, unir-se no plano de uma exigência moralizante que lhes é comum. Tanto uma como a outra, contudo, não deixam de corroborar uma terceira dimensão do imaginário político: o sonho rural, a Arcádia, a Terra, fonte redescoberta de toda verdade e de todo renascimento. Na literatura francesa de ficção, a representação da vida camponesa pertence, em seu conjunto, ao domínio de dois gêneros fortemente contrários: o idílio pastoral, por um lado, muito bem ilustrado pelos romances de George Sand, e, por outro, o naturalismo sombrio, de que *Les paysans*, de Balzac, e *La terre*, de Zola, vêm sublinhar a tradição. Em sua formulação ideológica, o sonho rural não corresponde, entretanto, ao conjunto habitual de imagens da écloga campestre, com suas graças floridas e seu enternecimento de encomenda. O mito vai mais longe e mais fundo.¹¹ A visão em torno da qual ele se estrutura é a de um passado exemplar, onde o contato imediato com a terra protege o homem da degradação do tempo, associa-o aos grandes ritmos da natureza, assegura-lhe as condições de uma vida "autêntica", liberta de toda falsa aparência e de todo subterfúgio. O camponês é aquele que conhece a exata medida do tempo, do qual cada gesto comporta uma plenitude de significação, que sabe por instinto o que pertence ao domínio das realidades essenciais. "A terra, ela não mente", afirmará muito mais tarde o marechal Pétain, convidando os franceses a voltar a ela para ali procurar as promessas de sua "regeneração".

Em todo caso, é um tema caro à literatura da segunda metade do século XVIII o da "perversão" do jovem camponês — ou da jovem camponesa —, que abandona sua aldeia natal para perder-se na multidão da grande cidade. "Ai! ali está a

felicidade! Eu só a vi lá! Desgraçado que sou de tê-la procurado em outra parte”, suspira Rétif de La Bretonne que, tendo deixado a fazenda paterna aos dezessete anos, tem ao menos o mérito de levar em conta uma experiência pessoal.¹² Idealizada, sacralizada, a aldeia permanece para ele o símbolo mesmo da “pureza de espírito e de coração”, da fidelidade a um passado muito longínquo de equidade e de honra. “Não abandonemos esta sede natal, faz dizer Rétif a seu avô, não nos estabeleçamos de modo algum nas grandes cidades, gozemos perpetuamente e renovemos sem cessar o apego e a consideração que tivemos por nossos ancestrais. [...] Fiquemos aqui, eu te repito, tudo está pleno de nós; tudo aqui te lembrará nossa honra...” A oposição campo-cidade ganha aqui uma significação exemplar. De um lado, a “pureza” do ar e das águas, a amplidão dos horizontes, a liberdade do olhar; do outro, os miasmas da doença, o amontoamento humano, o aprisionamento na multidão. De um lado, ainda, a lentidão e a regularidade dos gestos ancestrais, a dignidade das atitudes, a paz das certezas imemoriais; do outro, a agitação estéril, o desmazelo, a angústia das ambições sempre insatisfeitas. “Os homens não são feitos para ser amontoados em formigueiros, afirma Rousseau. Quanto mais se ajuntam, mais se corrompem. As cidades são o abismo da espécie humana.” A grande cidade, aquela que em seu tempo ele vê desenvolver-se e estender-se, permanece para o autor de *Émile* (Emílio) “a sentina de todos os vícios”; longe de contribuir para a formação de cidadãos livres, ela só pode ajudar na multiplicação da “canalha”, no desenvolvimento de um “populacho embrutecido e estúpido”. Todo impregnado de influências rousseauístas, o autor de uma obra com título significativo, *Le bonheur dans les campagnes*, repete-o ainda alguns anos mais tarde, mostrando o retorno à terra como a condição primeira de toda tentativa de “regeneração dos costumes”.¹³

A mais ligeira observação é suficiente para avaliar a inquietação, a miséria freqüentemente disfarçada, mas sempre real, e a languidez dos ricos habitantes das cidades condenados à

desgraça da ociosidade. São como crianças que choram porque não sabem divertir-se, mas se um sábio professor, ao invés de mantê-las fechadas em tristes muralhas, as faz respirar o ar puro dos campos, dirige seu olhar para o alegre espetáculo da natureza e os trabalhos dos cultivadores, logo procurarão imitá-los: traçam jardins, erguem cabanas e são felizes. [...] Faltam homens nos campos onde eles são necessários, são numerosos demais nas cidades onde seu amontoamento é nocivo. É repartindo-os de maneira mais conveniente que se corrigirão os vícios de alguns, que se tornará a condição dos outros mais suave (que se fará todos gozarem de uma melhor sorte.

É compartilhar atenção que é preciso registrar esse anátema lançado sobre a Cidade — a grande cidade, a cidade moderna, aptadora de energias, redutora das almas e corruptora dos corpos. Entre tantas vozes consagradas à evocação das épocas desaparecidas, seria sem dúvida muito pouco convincente ignorar as diferenças de tempos de referência histórica, assim como negligenciar as oposições de tonalidade ideológica. Para além dessas diferenças e para além dessas oposições, não se poderia, contudo, deixar de sublinhar esse fator decisivo de permanência que representa a denúncia de um mesmo tipo de sociedade: o tipo de sociedade ao qual se supõe corresponde, precisamente, a imagem da grande cidade moderna, apresentada como um entreposto de riquezas sempre renovadas, uma rede incessante de trocas e de tráficos. Organização coleiva concebida como inteiramente fundada na procura do lucro, inteiramente regida pelas exclusivas leis do mercado, é pelo qualificativo de “mercantil” que essa sociedade logo se designa. E é enquanto sociedade “mercantil” que não essará de ser recusada.

“A opulência é uma infâmia”, clama, entre tantos outros, Saint-Jest, que fala incessantemente de seu desprezo pelos negócios, pelas atividades mercantis e seus inevitáveis corolários, que são, segundo ele, o luxo, os gostos suntuários, a ostentação da fortuna. “A não ser nas moedas, decreta ele, o ouro e a prata são proibidos.” A mesma observação no autor de *Le bonheur dans les campagnes*, para quem o luxo aparece

como “a causa necessária” da desgraça de um império: “despojando o povo”, ele atormenta mesmo aqueles que possuem os meios de corresponder à sua paixão, “destruindo a proporção entre seus desejos e a possibilidade de satisfazê-los”. Mas basta, no caso, escutar Rousseau, seu inspirador comum, em quem a denúncia do luxo, mais uma vez associado à do negócio, constitui um dos temas essenciais da reflexão político-moral:

Todos os Antigos [é afirmado no *Manuscrit de Neufchâtel*] olharam o luxo como um signo de corrupção dos costumes e de fraqueza do governo [...]. Era natural que o comércio se ressentisse do desprezo que se tinha pelo luxo. Os romanos o desprezavam, os gregos deixavam-no ser feito entre eles por estrangeiros. [...] Em uma palavra, nos países onde o dinheiro era desprezado, era pouco provável que todos os meios de ganhá-lo não tivessem alguma coisa de ignominioso.

Petição de princípios que conduz, com toda lógica, à imagem ideal de uma economia estritamente fechada sobre si mesma e onde as necessidades essenciais poderão ser asseguradas “sem vendas nem tráficos”. Que conduz também a uma desconfiança sem concessões até em relação aos signos monetários e a seu emprego. Em uma nação corsa independente e que Jean-Jacques sonha dotar de sábias instituições, almeja-se que as trocas possam “fazer-se em espécie e sem valores intermediários”: assim se poderá “viver na abundância sem jamais manipular um vintém”... Felizes, então, tanto quanto virtuosos, aqueles camponeses do Bas-Valais, citados como exemplo em *La nouvelle Héloïse* (A nova Heloísa), habitantes de uma região onde existem minas de ouro “que não é permitido explorar” e entre os quais o uso do numerário permanece praticamente ignorado! “Ali os víveres são abundantes sem nenhum mercado fora, sem consumo de luxo dentro, e sem que o cultivador montanhês, cujos trabalhos são os prazeres, torne-se menos laborioso.”

Aliás, observar-se-á que, nessa condenação sem equívoco de uma sociedade mercantil e dos valores do lucro, Rousseau e

seus êmulos se vêem estranhamente alcançados, e em seu próprio tempo, pelos inumeráveis intérpretes, teólogos e sobretudo curas das paróquias populares, de uma velhíssima França tradicional e cristã.¹⁴ O postulado inicial depende aqui, evidentemente, de uma ordem de transcendência que é bem outra. Mas, diante da “simplicidade dos primeiros séculos”, o mundo moderno — aquele que as grandes forças irresistíveis do capitalismo industrial e financeiro já ensejam, aquele que os senhores dos tempos novos, que são o negociante, o banqueiro, o industrial, se preparam para dominar — é mais uma vez acusado de “abandonar a inocência”, de “renunciar à probidade”, de “se despojar até da humanidade”. “Como gosto de ver entre vocês, meus caros paroquianos, felicita-se, ainda nos anos 1770, um honesto cura de uma pequena cidade provençal, essas casas verdadeiramente cristãs onde as crianças conservam de uma geração à outra a simplicidade, a modestia, a sobriedade em tudo o que herdaram de seus pais, não tendo outra ambição que não a de fertilizar os campos, de multiplicar seus rebanhos, de estabelecer sua família...”¹⁵ Mas essa imagem de um passado felizmente preservado não está aí senão para ser oposta ao aflitivo espetáculo oferecido pela evolução precipitada dos costumes: o esquecimento da “eminente dignidade do pobre” e das antigas “grandezas da pobreza”, o ardor obstinado de adquirir, a sanha de “acumular e de conservar”, a obsessão do sucesso material e da promoção social, a consideração atribuída apenas à riqueza, a legitimação da “usura” (em outros termos, do empréstimo com interesse, princípio mesmo do capitalismo bancário), o negócio celebrado como “a única fonte do bem público”... “Mãos que ameam por toda parte, que acumulam com tanta precipitação não são muito íntegras, afirma o padre Croiset, autor de um *Parallèle des mœurs de ce siècle et de la morale de Jésus-Christ*. As fortunas quase instantâneas têm algo de maravilhoso. Foi Deus que fez o milagre?”¹⁶ No final das contas, é toda uma ordem nova, essencialmente fundada no que parece ser a preponderância ou a dominação do Dinheiro, que se vê ao mesmo tempo anunciada e violentamente

denunciada. E são também todos os temas dessa corrente permanente de contestação e de protesto antiburguês — corrente que não vai deixar de manifestar sua presença ao longo de dois séculos de história ideológica francesa — que se encontram já muito explicitamente formulados.

Esse antiburguesismo de princípio, de humor e muitas vezes de paixão, o historiador das idéias políticas reencontrará sua expressão tanto em um certo socialismo francês (aquele, ao menos, que não depende nem da influência de Marx, nem da inspiração saint-simoniana) quanto nas famílias de pensamento tradicionalistas, por vezes até nacionalistas.¹⁷ É Proudhon, por exemplo, quem constata que “a França perdeu seus costumes” e sonha fazê-los reviver. Ou Fourier, que constrói a imagem do falanstério em função da aversão que lhe inspiram “o frenesi de produção”, o reino do negócio, a dominação de uma “feudalidade mercantil”, que lhe parecem caracterizar a sociedade de seu tempo. Mas é também Drumont, de quem já falamos ao referir o lugar essencial que ocupa, na gênese e na formulação de sua obsessão anti-semita, o anátema lançado contra a “conquista” burguesa. E é ainda Péguy, na encruzilhada dos caminhos do socialismo e do nacionalismo, quem, em *L'Argent*, publicado em 1913, associa o culto de suas lembranças de criança pobre à recusa do mundo moderno e à condenação de uma ordem econômica e social em que “jamais o dinheiro foi a tal ponto o único senhor e Deus”, em que “jamais o rico foi tão protegido contra o pobre, e o pobre, tão desprotegido contra o rico”. Uma França muito velha está morta, um “povo” desapareceu, contaminado, “infectado” pela onipotência do dinheiro e pelo advento de uma “vil burguesia”.

Nós conhecemos [escreve Péguy], tocamos a antiga França e a conhecemos intata. Fomos seus filhos. Conhecemos um povo, o tocamos, fomos povo quando havia um. [...] Era um mundo ao qual se aplicava esse belo nome, essa bela palavra povo, e em que ela recebia sua plena, sua antiga aplicação. Quando se diz povo hoje, faz-se literatura, e mesmo uma das mais baixas, literatura eleitoral, política, parlamentar. Não existe mais

povo. Todo mundo é burguês. [...] O pouco que restava da antiga, ou antes das antigas aristocracias, tornou-se uma vil burguesia. A antiga aristocracia tornou-se, como os outros, uma burguesia de dinheiro. Quanto aos trabalhadores, não têm mais que uma idéia, tornar-se burgueses. É mesmo o que chamam de tornar-se socialistas...

“Vi, por toda a minha infância, prossegue Péguy, empa-lhar as cadeiras exatamente com o mesmo espírito e com o mesmo coração, e com a mesma mão com que esse mesmo povo havia talhado suas catedrais.” Felicidade desaparecida ao mesmo tempo que as virtudes muito antigas que a asseguravam — a dignidade, a simplicidade, o rigor, a aplicação no trabalho, o respeito por si mesmo e pelos outros — a imagem é, no fundo, sempre a mesma. Como é também sempre a mesma a de uma modernidade corruptora precipitando a ruína dos antigos costumes. “Não seria demais repetir, insiste Péguy. Todo mal veio da burguesia. Toda aberração, todo crime. Foi a burguesia capitalista que infectou o povo. E infectou-o precisamente de espírito burguês e capitalista...”

OS REFÚGIOS ESQUECIDOS

Pureza perdida, portanto, mas também solidariedades rompidas. Aquele velho subúrbio de Orléans onde nasceu e onde passou a infância não é para Péguy, com efeito, apenas a imagem e o símbolo de uma espécie de inocência primeira, por muito tempo imutável através da sucessão dos séculos; é também a de uma generosidade social sempre presente, a lembrança de um lugar privilegiado, sempre disponível, de intimidade calorosa e de auxílio coletivo. A constatação é de ordem geral. A condenação da sociedade moderna — da sociedade entregue às exclusivas regras do lucro — jamais deixa de confundir-se com a do egoísmo triunfante, do isolamento do indivíduo definitivamente consagrado, dessas multidões privadas de toda coesão e onde, segundo a fórmula de um piedoso autor do século XVIII, em uma total indiferença recí-

proca, os homens que elas arrastam “se espremem, se afastam, se empurram, se repelem e se suplantam uns aos outros”.¹⁸ Do mesmo modo, parece que não há nenhum dos apelos, nenhuma das expressões ideológicas do retorno ou da manutenção da terra que não seja também exaltação dos valores de comunidade, reconhecimento atento de uma forma privilegiada de sociabilidade. É uma qualidade particular de harmonia coletiva que se supõe reinar sob os tetos de colmo e ao pé dos campanários. Assim, em um romance de Sébastien Mercier publicado às vésperas da Revolução Francesa, *Mé-lise*, a heroína, em retiro no campo depois de um longo período de perambulação mundana, descobre em si mesma, como muitas outras, “um coração completamente novo”: “Vivia mais para ela, vivendo para os outros, ao passo que no mundo em que era toda para si, o lugar que havia ocupado era bem limitado, já que lá podia ver apenas sua pessoa...” O “tempo de antes” é sempre sonho, esperança, nostalgia de comunhão.

Seria preciso seguir através da mitologia da Idade de Ouro as inúmeras expressões desse sonho comunitário que, sem dúvida, constitui sua tradução mais corrente no plano da ideologia política. Mas ainda uma vez aqui é ao caso exemplar de Rousseau que se é obrigado a voltar. Quando, em *La nouvelle Héloïse* (A nova Heloísa), o cavaleiro de Saint-Preux chega pela primeira vez em Paris, não é tanto o espetáculo da corrupção que o impressiona quanto o de uma multidão turbilhonante, onde cada um se perde sem jamais reencontrar o outro. Mundo de aparência e de falsidade, cortejo incoerente de “máscaras”, sob as quais se dissimula a verdade dos seres. Sociedade discordante, dominada pelo choque dos interesses rivais, que multiplica as barreiras entre aqueles que a compõem, condena-os ao isolamento, ao doloroso recolhimento em si mesmos. “Meu coração gostaria de falar, sabe que não é ouvido. Gostaria de responder, não lhe dizem nada que possa chegar até ele...” A verdade dos sentimentos, a união dos corações, a livre efusão das almas — é à restauração desses valores essenciais, definidos como as características mesmas do

“estado de natureza”, que corresponde o sonho, incessantemente sustentado, de um retorno aos “dias primeiros” através das formas renovadas de uma cidadania redescoberta. Para além de sua leitura, que é preciso reconhecer difícil, de sua lógica áspera, para além também das divergências de interpretação que suscitou desde o início, a preocupação decisiva de que depende *Le contrat social* (O contrato social) — como, aliás, o conjunto da política rousseauísta — é, em relação a isso, de uma clareza sem equívoco: o estabelecimento de uma sociedade unida, solidária, coerente, não deixando mais lugar à solidão dos seres e ao livre desenvolvimento dos egoísmos individuais. Sem dúvida, a preponderância concedida ao “poder soberano” pôde muito legitimamente alimentar a acusação de totalitarismo. A hostilidade declarada em relação à fragmentação do corpo político, aos partidos, às comunidades “parciais”, a insistência decisiva na noção de “eu comum”, a definição de cada membro do conjunto coletivo como “parte indivisível do todo” — todos esses são temas singularmente ameaçadores em relação ao exercício concreto dos direitos essenciais da livre disposição de si mesmo. “As boas instituições, chega a escrever Rousseau, são as que são capazes de transportar o eu na unidade comum.” Mas o eterno legendário da Cidade antiga, a evocação sempre presente da grandeza de Esparta e da Roma republicana continuam a fornecer seu inesgotável sistema de referências. Seus exemplos não perderam nada de seu valor demonstrativo, nem de sua força de exigência. Retomando o modelo das instituições que foram as suas, é — à sua imagem — no esquecimento e na superação dos “cuidados particulares”, na exaltação coletiva posta a serviço do Bem público, na fusão afinal redescoberta dos espíritos e dos corações, que os homens do tempo presente saberão talvez reencontrar ao mesmo tempo o caminho da Felicidade e o da Virtude.

Levada às últimas fronteiras de sua lógica, é, aliás, essa mesma obsessão de uma total comunhão em uma total transparência que conduz Rousseau para aquele outro sonho, aparentemente desconcertante, que é o da não-linguagem. Com

efeito, segundo eles, são as palavras o fator decisivo de incompreensão, de mal-entendido entre os seres, de confusão ou de mentira, quer pertençam à linguagem escrita ou à linguagem falada. Se o estado de natureza não pode ser concebido senão como o de uma imediata comunicação das pulsões da alma e dos impulsos do coração, é lógico pensar que ele necessariamente desconheceu esses signos artificiais e enganadores que são os do atual discurso humano. Refletindo sobre as modalidades de uma possível reforma da escrita musical, Rousseau sonhara com o estabelecimento de um novo sistema de notação, ao mesmo tempo reduzido, menos pesado e simplificado. Do mesmo modo, convencido de que para uma alma justa e sensível todas as emoções devem ser imediatamente visíveis, ele sonha com uma ordem social onde seria novamente permitido “penetrar de um coração a outro sem a fria intervenção da palavra”. De onde a impostura seria definitivamente banida, pelo próprio fato de que os contatos afetivos seriam doravante capazes de estabelecer-se fora do duvidoso intermediário das trocas verbais. Harmonia perdida, mas que não é proibido esperar reencontrar. Bastaria para isso repudiar as convenções presentes da linguagem para voltar a um sistema de comunicação por sinais, único em acordo com as verdadeiras leis da natureza. “Cantaríamos em vez de falar; a maioria das palavras radicais seriam sons imitativos do tom das paixões ou do efeito dos objetos sensíveis; a onomatopéia se faria sentir continuamente.”

“Era o tempo em que os bichos falavam.” A velha fórmula pela qual começa a narração de tantos contos populares testemunha sob uma outra forma — no caso, uma forma invertida — essa mesma exigência de imediata comunicação, de perfeita compreensão mútua, inseparável sem dúvida da visão primeira de uma harmonia universal ainda não comprometida. No mesmo sentido, e entre tantos intérpretes dessa nostalgia pastoral que marca tão fortemente a história moral de certo final do século XVIII, é preciso mais uma vez anotar o testemunho de Rétif de La Bretonne evocando o personagem heroificado de seu pai, imagem típica de um camponês do

“tempo de antes”. Um dos traços característicos a ele atribuídos reside precisamente em sua familiaridade com os animais, a compreensão instintiva que o unia aos animais e estes a ele. Com o touro, conta Rétif, com o cão, com os cavalos estabeleceu-se uma espécie de acordo, tanto mais profundo, tanto mais íntimo quanto se situava inteiramente fora do código habitual da linguagem humana. Visão de um equilíbrio doravante comprometido, de um pacto rompido entre o homem e a ordem natural, muito bem expresso, por outro lado, e sempre na mesma época, por esse curioso opúsculo de título inequívoco, *Alexis ou l'Age d'Or*, publicado em 1787 e pertencente, ele também, muito diretamente à filiação rousseuista.¹⁹ A Idade de Ouro, afirma-se aí, não pertence de modo algum ao domínio da fabulação legendária; ela reinou outrora na terra dos homens e era a idade da transparência.

O homem via-se a si mesmo em cada indivíduo de sua espécie que encontrava e, como se acreditava mais feliz que qualquer outro, o objetivo de seus desejos era tornar todo outro ser em quem se reconhecia tão feliz quanto ele. A linguagem era, então, absolutamente perfeita, não tendo outras palavras nem sinais que não aqueles que as fortes afeições internas obrigavam os órgãos a manifestar pela fala e pelo gesto.

Se refletimos sobre a dificuldade infinita que frequentemente encontramos em exprimir aos outros muitas sensações delicadas ou sublimes de que temos, no entanto, uma consciência real, é fácil compreender quão perfeitamente os homens identificavam então seu intelecto com o de um outro. [...] Diz-se que naqueles tempos um único suspiro, uma palavra, um gesto que agora é apenas um sinal imperfeito, vago ou equívoco de nossas íntimas sensações, era a marca viva, pura e perfeitamente completa e acabada do estado da alma nadando em um mar de volúpia, do qual cada onda, por mais fraca ou delicada que pudesse ser, fazia sentir seu benigno impulso.

Devaneios incertos, nostalgias elegíacas para os quais um substituto imediatamente acessível, no entanto, pode ser pro-

posto: a festa, o canto, o fervor comunitário organizado e institucionalizado. Citando mais uma vez o autor de *Le contrat social* (O contrato social) a título de referência privilegiada, seria difícil sublinhar em excesso a importância do tema no conjunto da obra rousseauísta. Organicamente, a festa aparece como inseparável da visão unitária de uma cidade regenerada, onde os princípios de coesão, de absorção dos particularismos individuais no grande Todo da vontade geral se verão para sempre assegurados: é na organização de um calendário regular de festas “nacionais” que a Polônia, por exemplo, encontrará, segundo Rousseau, um dos meios mais eficazes de manter sua coesão e de salvaguardar sua identidade. Mas a festa continua sendo, sobretudo, o momento excepcional do encontro, da fusão dos espíritos e dos corações, da anulação de todos os obstáculos erguidos entre os seres. “Coloquem no meio da praça uma estaca coroada de flores, afirma a *Lettre à d'Alembert*; reúnam o povo e terão uma festa. Façam melhor ainda: apresentem os espectadores como espetáculo; transformem os próprios em atores; façam com que cada um se veja e se ame nos outros, a fim de que todos estejam mais unidos.” Em *La nouvelle Héloïse* (A nova Heloísa) está o quadro famoso da festa das vindimas onde, em Clarens, no domínio senhorial, “patrões, camponeses e empregados domésticos” reencontram, entre os cantos dos vindimadores, uma “doce igualdade” que restabelece “a ordem da natureza”. “Essa reunião dos diferentes estados, a simplicidade dessa ocupação, a idéia de descanso, de acordo, de tranquilidade, o sentimento de paz que ela traz à alma tem alguma coisa de enternecedor...”

Alguns anos mais tarde, sempre na esteira imediata de Rousseau, e sempre por referência aos grandes exemplos desaparecidos de Esparta e de Roma, é ainda a função unificadora, assimiladora da festa que irão evocar, por sua vez, os homens da Convenção, preocupados em lançar as bases de uma nova liturgia cívica. Na República, segundo Saint-Just, é com a sucessão das cerimônias coletivas, com o desenrolar regular das comemorações e das celebrações que é chamado a

confundir-se o próprio ritmo da existência do cidadão. Sabe-se: o tema da festa — a festa prestes a se perder, a festa esquecida, a festa a ser recuperada — jamais deixou, aliás, de afirmar sua presença nas inúmeras expressões da literatura de nostalgia rural. Condição essencial de uma regeneração dos costumes, o retorno à terra é também o retorno aos valores elementares da solidariedade humana, às suas alegrias, aos seus ritos e aos seus símbolos. Velha imagem jamais abandonada, essa dos campos de outrora, todos rumorejantes dos cantos dos lavradores e das melopéias das lavadeiras. Velho motivo de deploração, por outro lado, incansavelmente retomado a cada geração, esse do desaparecimento de um povo inteiro cantando: “No meu tempo, dirá Péguy — cinquenta anos depois que Michelet tivesse utilizado mais ou menos a mesma fórmula —, todo mundo cantava...” Durante o reinado de Luís XVI, uma época que os tradicionalistas logo vão representar como a verdadeira Idade de Ouro da Antiga França, patriarcal e rural, o autor de *Le bonheur dans les campagnes* insiste já na necessidade de restaurar as festas tradicionais, segundo ele tragicamente ameaçadas de extinção. Impacto de um nacionalismo nascente: as preocupações “patrióticas”, a vontade de vivificar e de estimular o sentimento “nacional” vêm, além disso, juntar-se à sua defesa:

Já se deixou perder demasiadamente o uso de celebrar essas festas que eram dias de júbilo para os habitantes dos campos. Eu gostaria que se reacendessem as fogueiras de São João, que se restabelecessem, se maior abastança o permitisse, as refeições de São Martinho, que, cumpridos os deveres da religião, a festa do padroeiro trouxesse de volta os jogos, a dança e todos os prazeres permitidos...

Por que não fazemos circular a alegria em todas as ordens da nação, quando ela experimenta sentimentos felizes? Deve o povo dos campos conhecer, então, apenas o excesso de trabalho e a miséria? [...] Ah, como seria fácil, por meio de festejos pouco dispendiosos, mas preparados com inteligência, interessá-lo vivamente na prosperidade da nação! Em todas as aldeias, cada vitória, cada paz gloriosa, cada nascimento de um

herdeiro do trono deveria ser celebrado por festas alegres e tocantes que reuniram o movimento, o espetáculo e uma disposição harmoniosa à simplicidade campestre. Em todos os arrebatamentos de uma alegria pura a alma de todos os cultivadores se abria ao patriotismo...

Para além de seu conteúdo formal, como não ficar atento, por outro lado, à permanência do vocabulário e da simbólica que não cessa de testemunhar muito visivelmente o conjunto dessa literatura? É um indício plenamente significativo a frequência repetitiva de certas fórmulas, o constante retorno de certas palavras: as palavras inocência, quietude, concórdia, amizade, sem dúvida, mas também confiança e "segurança". E é um outro indício, e não menos significativo, a utilização das mesmas imagens, o recurso aos mesmos símbolos: o cercado, o jardim, a ilha, o templo ou o campanário...²⁰ O tema da comunhão social, da fusão dos espíritos e dos corações revela-se, assim, mais que estreitamente associado, intimamente confundido com a expressão de uma outra aspiração, de uma outra e não menos forte exigência: a da segurança. "Quando os homens inocentes e virtuosos, escreve Rousseau, gostavam de ter os deuses por testemunhas, moravam juntos nas mesmas cabanas; mas logo que se tornaram maus, cansaram-se desses incômodos espectadores... A natureza humana, no fundo, não é melhor: mas os homens encontravam sua segurança na facilidade de penetrarem-se reciprocamente." De Clarens, por outro lado, onde achou refúgio, Saint-Preux, um dos três personagens essenciais de *La nouvelle Héloïse* (A nova Heloísa), exalta nestes termos a paz redescoberta de seu coração: "A doce coisa que é passar os dias no seio de uma tranqüila amizade, ao abrigo das tempestades das paixões imperiosas. Como é um espetáculo agradável e tocante o de uma casa simples e bem regrada, onde reinam a ordem, a paz, a inocência." Assim, o homem do "estado de natureza" — tanto quanto, aliás, o de uma época histórica qualquer oportunamente legendificada —, vivendo por definição "sob o olhar" e na intimidade dos outros, supostamente se encontra

protegido ao mesmo tempo contra seus próprios dilaceramentos internos e contra a virtualidade das agressões externas. Considerada em sua configuração mítica, e quer se trate da cabana do selvagem, da aldeia, da paróquia ou do domínio patriarcal, a comunidade orgânica ignora em seu princípio as divisões e os cismas, os conflitos de interesse, de casta ou de geração. Ela mantém o equilíbrio entre as atividades do grupo humano que reúne e a ordem essencial do mundo. Constitui para seus membros uma defesa segura em relação às ameaças estranhas. Mas salva também cada um daqueles que a compõem dos perigos da solidão; preserva-os dos desregramentos dos sentidos e dos tumultos das paixões anti-sociais. Ela é imagem de acolhida, de abrigo, de refúgio.

Resultado inelutável, afinal, da própria lógica do caminho mítico: a representação de um espaço social necessariamente reduzido, obrigatoriamente fechado sobre si mesmo — uma sociedade "parcial", "estreita e bem unida", diz Rousseau, que afirma, além disso, que quanto mais se estendem as coletividades humanas, mais se multiplicam os riscos de confronto interno, as divisões e os conflitos. Nostalgia pastoral ou sonho de uma nova Esparta, utopias falansterianas ou construções ideológicas do historicismo conservador, a mitologia da Idade de Ouro tende sempre, ou quase sempre, a edificar o modelo de uma comunidade fechada, estreitamente encerrada no calor de sua intimidade protetora. Se se quer admitir, por outro lado, que o episódio de Clarens em *La nouvelle Héloïse* (A nova Heloísa) deve ser essencialmente compreendido como a transposição romanesca, a transcrição, no plano da ficção, do ideal comunitário de *Le contrat social* (O contrato social), a narrativa de Rousseau é, em relação a isso, ainda plenamente significativa. "Morada de sabedoria e de união", "asilo da confiança e da amizade", o domínio de Clarens — onde uma jovem mulher, seu marido e seu antigo amante vivem "em uníssono", com toda limpidez de coração, "sem nada no fundo do coração que se queira esconder um do outro" — constitui uma espécie de isolamento afetivo, mas também social e mesmo econômico. Trata-se, diz expressamente Rous-

seau, de “uma casa de que não se sai jamais”. Nessa sociedade “muito íntima”, “tranqüila e bem unida”, o apelo à viagem, à aventura, à descoberta de novos horizontes nunca se faz ouvir. As trocas, os contatos com o exterior acham-se reduzidos ao mais estrito necessário. (Aliás, é preciso lembrar que, em seu *Projet de constitution pour la Corse*, Projeto de Constituição para a Córsega, Rousseau recomenda que o direito de cidadania seja concedido a um estrangeiro apenas uma vez a cada cinquenta anos, e ainda, esclarece ele, “a um único, se ele se apresentar e for considerado digno”?) Quanto às necessidades econômicas, a regra claramente formulada é “evitar tanto quanto possível, no uso de nossos bens, as trocas intermediárias entre o produto e a utilização”. Supondo-se que as necessidades da coletividade sejam amplamente cobertas pelos frutos da produção local, é então em um regime de quase-autarquia que vive — e prospera — o domínio. A situação de insularidade garante de fato o equilíbrio, ao mesmo tempo que assegura a plenitude dos corações.

Emparedamento no espaço, mas também fixação no tempo. O fechamento do espaço social protege aqueles que aí se abrigam contra o desconhecido incompreensível da imensidão do mundo exterior, domínio ilimitado de todos os medos e de todas as transgressões. Mas ele os protege também contra a angústia dos dias que fogem, o pesar por aquilo que não vai mais ser, as ameaças do imprevisível. Os habitantes de Clarends temem o movimento, a mudança, tudo o que se arrisca a perturbar a feliz perenidade de seu destino. Se a sra. de Wolmar faz questão de não favorecer entre seus camponeses as “mudanças de posição”, não é apenas para poupar-lhes “os tormentos e as inquietações” da ambição, para evitar que cedam à tentação da partida para a cidade; é também, e mais geralmente, para não introduzir, em uma ordem que se pretende imutável em seu equilíbrio e em sua harmonia, fatores de ruptura, de rompimento ou de dissolução. “A condição natural ao homem é cultivar a terra e viver de seus frutos, afirma Saint-Preux. O tranqüilo habitante dos campos tem apenas necessidade de sentir sua felicidade...” A história a

que se referem tantos legendários da Idade de Ouro é uma história imóvel, seria melhor dizer imobilizada. A história em movimento, constante geradora de modernidades sucessivas, fazedora e desfazedora de impérios, de sociedades, de modas e de deuses, vê-se, em compensação, ou violentamente recusada ou deliberadamente ignorada. Recusada tanto pelos ideólogos do estado de natureza quanto pelos doutrinadores da velha França monárquica e cristã que, da mesma maneira, não vêem em sua marcha senão um fatal processo de corrupção e de degradação. Ignorada, por outro lado, por aqueles mesmos que projetam edificar uma sociedade futura segundo um modelo legado pelo passado, mas cujas construções institucionais (as *Institutions républicaines* de Saint-Just constituem, em relação a isso, um exemplo muito bom) afastam rigorosamente toda virtualidade de evolução ou de adaptação, legislam no intemporal, estabelecem no imutável a Cidade de amanhã. Sonho de limpidez, de comunhão, de efusão e de harmonia, o mito da Idade de Ouro revela-se mais uma vez sonho de permanência. Sua difusão, seu poder de atração continuam inseparáveis da visão — muito profundamente, muito intimamente vivida, sempre intensamente presente na pluralidade de suas expressões — de um tempo imobilizado, solidificado, cristalizado...

O mundo da Idade de Ouro é o dos relógios parados.

DA RECUSA À NOSTALGIA

Sem dúvida, não é à-toa que, de tantos textos citados no capítulo, os mais numerosos sejam datados da segunda metade do século XVIII. Notáveis por sua abundância e por sua amplitude, expressão de uma temática de particular riqueza, eles apresentam, além disso, ao olhar do historiador das mentalidades, o interesse — paradoxal mas afinal decisivo — de se encontrarem em total contradição com o que é preciso considerar como a ideologia então indiscutivelmente dominante. Seria impossível insistir com exagero nesse hiato. É no mo-

mento mesmo em que todo um poderoso movimento de opinião — os Enciclopedistas, os economistas, a própria administração real — exalta o desenvolvimento do conjunto das forças de produção, aplica-se em encorajar as capacidades inovadoras do trabalho humano, a multiplicação das manufaturas, o progresso das “artes mecânicas”, que se exprime mais fortemente o repúdio peremptório de qualquer forma de modernidade econômica. O anátema é lançado sobre as atividades mercantis, os “ganhos sórdidos” do comércio, “a lama das riquezas”, enquanto uma inumerável literatura vem celebrar, em torno do personagem do negociante e do empresário, a abertura de caminhos novos, a circulação dos bens, a multiplicação das trocas. Condenados em nome da Felicidade e da Virtude, “a união do dinheiro e da indústria”, a busca do bem-estar, o movimento geral em direção à melhoria das condições de vida são saudados pelo conjunto dos intérpretes do espírito novo como umas tantas conquistas da Civilização. “Basta comparar o estado de certas regiões que não têm nem negócio, nem indústria, com o estado das províncias onde o espírito de Comércio anima todas as artes, replica um de seus defensores aos detratores eclesiásticos do sistema capitalista de crédito. De um lado, só veremos costumes semi-selvagens, uma inércia geral, talentos ignorados, uma miséria universal com os vícios que são sua consequência. [...] Do outro, veremos uma atividade prodigiosa, uma população sempre crescente, costumes civilizados em todas as classes dos cidadãos, uma indústria que em toda parte multiplica os capitais, recursos imensos e sempre renascentes fornecidos às necessidades do Estado...”²¹ “Que feliz século, este século de ferro”, clama Voltaire, celebrando o luxo, o conforto, o aparecimento cada vez mais rápido de novos bens e de novas comodidades — seguro, no caso, em face dos profetas do passado, de representar e de defender o próprio espírito de seu tempo.

Tendo sido mantidas durante mais de dois séculos a mesma defasagem, a mesma situação de relação dialética, continuando presentes ainda em nossos debates mais imediatamente contemporâneos, no final das contas foi um modelo

quase exemplar de contra-sociedade que se viu praticamente edificado. À realidade de uma história em movimento, marcada por rupturas e por bruscas mutações, vêm-se opostas a fixação na duração, a imagem de um tempo linear e contínuo, a recusa da própria noção de modernidade. Ao rompimento das velhas disciplinas comunitárias, à consagração do princípio da autonomia das pessoas, à liberação das ambições individuais, a visão sempre presente de um grupo social homogêneo, fortemente ordenado sobre si mesmo, dominado pelos valores de convívio, de auxílio mútuo e de solidariedade. À moral do proveito, à confiança nas leis da economia de mercado, a suspeita em relação ao Dinheiro, a condenação de um sistema de hierarquia social baseado em seus exclusivos critérios. À fé no progresso técnico, à produção de massa, à racionalização mecânica do trabalho, a fidelidade jamais renegada à nobreza das “profissões de antigamente”, à paciência e à grandeza do velho labor artesanal. Ao abandono dos campos, ao fenômeno de proliferação urbana, os poderes do enraizamento, a harmonia intacta dos trabalhos e dos ritmos da terra...

Perfeitamente fiéis, por exemplo, a esse contramodelo institucional, as próprias fórmulas pelas quais se exprimiu na França, por volta dos anos 1970, a contestação da sociedade dita de consumo. Um único testemunho, entre inúmeros outros: o de um número do magazine *Actuel*, datado da primavera do ano de 1973,²² às vésperas da irrupção da crise do petróleo, mas no apogeu dessa mística do crescimento, dessa fé no “desenvolvimento”, que marcaram tão profundamente a ideologia dominante do período do segundo pós-guerra. Sem dúvida, à frente da publicação, o editorialista faz questão de reconhecer as taras desse passado rural do qual o leitor vai se ver convidado a procurar os vestígios e a meditar em suas lições: o analfabetismo, a pobreza, a submissão à doença e à morte. “No entanto, prossegue o texto, se se trata de abolir doravante os abusos de um século de industrialismo, os comportamentos novos buscarão inevitavelmente suas raízes para aquém da civilização do ferro e do carvão.” Segue-se então

uma longa evocação, meio enternecida, meio lírica, dos “valores de antigamente”, das “velhas sabedorias que se mantêm longe das rodovias”, das “falas regionais”, dos antigos provérbios, das “canções de trabalho”, dos rituais tradicionais, a chama dos fogões de lenha e das virtudes incomparáveis das ervas curadoras... As modas passam depressa e mais ainda as expressões já caricaturais de uma “contracultura” de que é difícil, neste caso, pensar que possa ter sido autenticamente vivida por aqueles que se fizeram seus intérpretes. Para além de uma certa forma de ironia retrospectiva, resta, contudo, a surpreendente permanência dos temas, das imagens e dos estereótipos. Resta também a verdade de certos traços na evocação de uma sociabilidade a ser redescoberta, de uma vida comunitária a ser reconstruída.

Na época da penúria, e talvez por causa dela [relata uma testemunha interrogada nesse mesmo número sobre as mutações recentes da sociedade camponesa], a comunidade aldeã arrebatava-se. Cantava-se fora, as pessoas se interpelavam, um camponês tinha sempre uma palavra gentil, um provérbio local sobre o tempo ou as colheitas, do gênero: “Olha, vai chover, uma serpente atravessou a estrada”. O cura fazia as mediações, arranjava os casais. Era preciso cuidar uns dos outros, tinha-se necessidade de todo mundo para as colheitas. Isso acabou. Agora a gente é concorrente, invejoso, desconfiado.

Observação concreta ou reconstituição imaginária de um passado no entanto ainda muito próximo? Tanto em relação a Rétif como a Proudhon ou Péguy, não é possível pronunciarse. O confronto não se impõe menos com os dados que se poderá recolher no recente e muito inteligente estudo de uma socióloga, Rose-Marie Lagrave — estudo consagrado ao que sua autora chama de “a aldeia romanesca”.²³ “Com que aldeia pode sonhar uma sociedade em um momento dado de sua história?”, interroga-se ela, partindo da análise do conteúdo de setenta e sete obras pertencentes ao domínio da narrativa romanesca, publicadas na França de 1950 a 1960 e consagra-

das à evocação da vida camponesa. Não observaremos apenas quanto o quadro da aldeia arquetípica montado pela autora se aproxima de um modelo definido desde o Século das Luzes, como quanto, por outro lado, ele continua a testemunhar um mesmo sistema de valores sociais. Duas indicações de partida merecem ser muito particularmente retidas. O fato, em primeiro lugar, de que o número anormalmente elevado de romances rurais publicados durante os dez anos em questão corresponde muito exatamente a um período de êxodo rural intenso, ao mesmo tempo que de mutações decisivas nos gêneros de vida agrícola. O fato, em segundo lugar, de que o mapa da distribuição geográfica dos locais evocados não deixa de coincidir, em seu conjunto, com o das regiões (Centro, Baixos-Alpes, Pirineus) onde o movimento de desertificação dos campos foi o mais fortemente acentuado. Os sucessos de livraria alcançados ao longo dos últimos anos pelas histórias de vida, memórias e testemunhos, relacionando-se, eles também, ao mesmo período do final do século XIX ou começo do XX, ricos no mais das vezes de um mesmo tipo de lembranças, vêm sustentar essa observação.

Os ensinamentos de *Le village romanesque* fornecem, portanto, sua confirmação: o olhar dirigido para o passado parece fazer-se tanto mais insistente, tanto mais carregado também de emoção ou de paixão, quanto se volta para modos de vida desaparecidos ou em via de desaparecimento. Sempre presente, sem dúvida, no segundo plano do imaginário coletivo, a mitologia da Idade de Ouro conhece, na história de uma sociedade, períodos de intensidade variável, tempos fortes e tempos fracos, ímpetos de efervescência e ciclos de latência. O importante é reconhecer que esses tempos fortes, esses ímpetos de efervescência mítica situam-se, muito geralmente, nos momentos em que a evolução econômica e social tende a precipitar-se, em que o processo de mudança se acelera, em que os antigos equilíbrios acham-se cada vez mais poderosamente questionados. O progresso da economia de mercado e o desenvolvimento da urbanização na segunda metade do século XVIII, o triunfo do maquinismo e do capitalismo industrial

no decorrer do século seguinte, a importância das transferências de população e das mutações dos modos de vida após a Segunda Guerra Mundial constituem, parece, umas tantas zonas de fragilidade ou de fratura onde o mito se enraíza, toma corpo e se difunde. Foi em um contexto histórico bastante semelhante que aprendemos a ver desenvolver-se a temática da Conspiração. Os sonhos da Idade de Ouro procedem, segundo toda verossimilhança, de uma forma relativamente próxima de mal-estar, de inquietação ou de angústia. É na fuga para fora do tempo presente, na recusa ou na negação de algumas das formas contemporâneas da vida social que eles projetam, por sua vez, o encadeamento singularmente complexo de imagens, de representações e de símbolos de que permanecem os inesgotáveis geradores.

Constatação decisiva, sem dúvida, mas sobre a qual convém perguntar, contudo, se pode ser sustentada como inteiramente satisfatória. Por mais convincente que possa parecer, a consideração dos grandes impactos demográficos, econômicos e sociais dos dois últimos séculos basta, no caso, para esgotar a totalidade da realidade mítica? A tonalidade afetiva que quase sempre domina os textos recolhidos neste capítulo, uma certa qualidade de emoção, de frêmito pessoal, convidam efetivamente a ir mais longe. Assim, não se pode deixar de ficar impressionado com a presença, por vezes murmurada, mas quase sempre imediatamente apreensível, no segundo plano de um discurso que se pretende de alcance geral, da referência autobiográfica, da confiança, de um apelo às fontes mais íntimas da memória. No domínio fechado de Clarens, sob suas grandes árvores e em seus valezinhos, a felicidade que Saint-Preux conhece aparece-lhe como um eco pouco alterado, depurado, apaziguado apenas da felicidade dos anos de sua infância. "Como esquivar-se da doce ilusão que estes objetos fazem nascer?" A usura do tempo se apaga; do mais longínquo do tempo ressurgem o frescor, o deslumbramento da aurora da vida. Mas não é a própria chave da obra de Rousseau esse movimento vindo do mais profundo do ser e que o faz confundir a visão de uma juventude perdida do mundo —

do mundo antes da história — com aquela, sonhada mas sempre presente, dos momentos abençoados de seus primeiros anos? Reconquistar a felicidade, a inocência de uma, é voltar à felicidade, à inocência da outra; o estado de natureza e o estado de infância tendem a ver-se assimilados um ao outro. Do mesmo modo — ou quase — é ao antigo subúrbio de Bourgogne, ao cenário e aos cantos de sua infância que remete Péguy para evocar o povo da antiga França, sua nobreza, a justiça de sua alegria ("Nós fomos seus filhos..."). Do mesmo modo, ainda, é sua fidelidade tenaz às suas raízes camponesas (e pouco importa, na verdade, que estas sejam mais ou menos próximas), à lembrança sempre presente da aldeia originária, que tende a ser expressa pela mensagem da ideologia rural, quer esta se situe no plano da construção doutrinal, quer no da reflexão ética. Na definição mítica da Idade de Ouro, é raro, na verdade, não ter de levar em consideração o peso da lembrança, a experiência vivida do movimento da memória.

Essa confusão de uma dupla nostalgia, a de um passado individual e a de um tempo findo da história, Jean Bodin, no final do século XVI, já a denunciara em nome do simples bom-senso, em termos densos e concretos. "É um erro grave, comentava Bodin, acreditar que o gênero humano não cessa de degenerar. E como aqueles que o cometem são geralmente velhos, é provável que se lembrem do encanto de sua juventude sempre renascente de alegria e de volúpia, enquanto se vêem doravante privados de todo prazer." Pura ficção, portanto, fantasmas da idade, essas imagens de glória, de felicidade ou de inocência atribuídas à evocação de um passado desaparecido. "Acontece então que, oprimidos por tristes pensamentos e enganados por uma representação inexata das coisas, eles imaginam que a boa fé e a amizade desapareceram de entre os homens e, como se voltassem de uma longa navegação através desses tempos afortunados, põem-se a falar da Idade de Ouro..." Longe de recolocar em questão o significado essencial da observação, as aquisições da análise psicológica contemporânea permitem, aliás, precisar seu alcance. Não apenas definindo o fenômeno de nostalgia como um fato

de "regressão" — pulsão de retorno para a quietude da vida fetal ou para o meio tranqüilizador da primeira infância —, mas insistindo sobretudo nas condições externas capazes de precipitar seu desenvolvimento. Sendo o psiquismo primitivo considerado por definição como inextirpável, sendo sobretudo o passado infantil admitido como sempre presente no inconsciente adulto, toda agressão exterior, toda situação conflitual corre o risco de traduzir-se por um retorno, no limite uma fixação neurótica, a uma fase inferior da formação da personalidade. Passado individual vivido e passado histórico reconstituído podem, assim, unir-se através de uma mesma busca, de uma mesma visão, a da luz perdida da primeira felicidade, também a de uma intimidade fechada, de uma segurança tranqüila há longo tempo desaparecidas.²⁴

Sem dúvida, por pouco que se queira refletir sobre isso, o esquema arrisca-se a aparecer sensivelmente menos simples na análise de seus mecanismos do que na formulação geral de seu enunciado. Talvez fosse preciso levar em conta mais amplamente o medo do envelhecimento, a recusa da decadência corporal, as reações instintivas à aproximação dessa sombra que será a da morte. Mas como, sobretudo, explicar a passagem do traumatismo coletivo para as construções do imaginário individual e a passagem inversa da angústia pessoal à definição de uma visão organizada de um destino coletivo? Parece difícil ter como certo que o rigor das respostas geralmente fornecidas esteja na exata medida da complexidade da questão. Porque novamente o esforço de interpretação psicológica se vê chamado a cotejar e a completar a tentativa de explicação sociológica, a indicação permanece, contudo, decisiva. Decisiva também na medida em que vem, mais uma vez, sublinhar a fluidez, a ambigüidade essencial de toda mitologia da Idade de Ouro, vagueação perpétua do passado ao presente, da constatação do efêmero à exigência da duração. Basta escutar Jung evocando a constante e secreta presença, no mais íntimo de nós, desse "estado paradisíaco de que outrora uma dura lei nos separou": nesse "império subterrâneo", estão adormecidos ao mesmo tempo, afirma ele, "os

doces sentimentos do lar e as infinitas esperanças de todas as coisas em via de desenvolvimento".²⁵ Em outros termos, não há ruptura, confronto irreduzível entre os poderes da nostalgia e os da esperança, mas continuidade, indispensável complementaridade. O tempo perdido, uma vez evocado, é necessariamente um tempo que já se redescobriu. O sofrimento do exílio não é senão um apelo ao retorno. Do mesmo modo, não existe evocação de uma felicidade desaparecida que não testemunhe simultaneamente uma aspiração à sua recuperação. O destino se recoloca em marcha desde que a lembrança é chamada a vencer as sombras do esquecimento. A sacralização do passado nunca está muito afastada do anúncio profético de seu renascimento; chorar sobre os Deuses mortos é apenas uma maneira, e não a menos eficaz, de testemunhar sua presença. É em toda a sua amplitude anunciadora que os versos de Nerval se apresentam à memória:

Voltarão, esses Deuses que choras sempre
O tempo vai trazer de volta a ordem dos antigos dias.

A expressão política da mitologia da Idade de Ouro acaba por ir ao encontro aqui — mas é para nele diluir-se e perder-se — desse tema imenso, multiforme, sempre renascente, inscrito sem dúvida no mais profundo da história religiosa da humanidade, que é o do Grande Retorno. Afinal, não seria proibido imaginar a existência de uma memória coletiva que seria a da espécie e que conservaria muito obscuramente a lembrança desses longos milênios em que, nos horizontes sem limites de um espaço virgem, ainda infinitamente disponível, pequenos grupos de homens, dispersos, sem medo uns dos outros, viviam livremente e com suficiência da coleta e da caça. Voltando mais prudentemente aos limites de nosso assunto, permanece significativo, de resto, o testemunho desses autores "utopistas" do século XVIII que, nuançando muito paradoxalmente seu rousseauísmo fundamental com uma fé quase religiosa no progresso científico, viam nas descobertas de sua época um dos meios mais seguros para voltar ao

estado de natureza. Como, por exemplo, Court de Gibelin saudando no magnetismo, "esse agente admirável da natureza", o instrumento esperado que permitirá triunfar da "ferugem dos tempos" e voltar às primaveras felizes da história humana: graças a essas forças novas redescobertas pela Ciência se achará restabelecida "essa Harmonia primitiva que reinava entre o homem e o universo, Harmonia pela qual tudo estava bem e que se tornava para o homem e a sociedade a fonte de bens preciosos, da felicidade".²⁶ E ainda como o autor de *Alexis ou l'Age d'or*, que anuncia o retorno da sábia quietude do estado de natureza como o derradeiro resultado do desenvolvimento da Ciência.

Ela terá lugar [a nova Idade de Ouro] quando as ciências do homem tiverem chegado tão longe quanto com os órgãos atuais ele tiver sabido levá-las, quando vir distintamente os limites de sua inteligência nas forças do universo que pode conhecer, quando perceber a desproporção absurda entre seus desejos e aquilo de que pode gozar sobre a terra, e quando, vendo os estranhos efeitos que daí resultam, voltar sobre seus passos e encontrar um salutar e justo equilíbrio entre seus desejos e os objetos colocados em sua esfera de atividade atual.

Por outro lado, é sem dificuldade que se reencontra a imagem desse "retorno da humanidade" para os "primeiros passos de sua história" nos romances de antecipação e de *science-fiction* do período contemporâneo. Um historiador futuro escreve, ao longo do ano 3750 de nossa era, a crônica dos dois últimos milênios decorridos: é esse em especial o tema das *Memórias do futuro* do escritor americano John Atkins, obra publicada na França em 1958.²⁷ As guerras mundiais entre os grandes impérios sucederam-se na Terra, depois veio a luta contra os extraterrenos, afinal a tomada de posse de Marte. Mas, após tantos tumultos e tantos conflitos, a humanidade viu-se devolvida a seu globo originário, esgotada, horivelmente dizimada, seu aparato técnico-científico aniquilado. Um grupo de sobreviventes, entretanto, reuniu-se ao longo do vale do Nilo. A sociedade que reconstituíram é es-

treita, homogênea, regida pelo "costume e pelo cerimonial". Seu modo de vida é "pastoril e tranqüilo". Mas já renascem, em alguns, o gosto e a necessidade de criar. A aventura humana pode recomeçar... Essa visão de uma humanidade devolvida às fontes de sua infância original, rarefeita mas reconciliada, é banal, sem dúvida, e, no caso, desprovida de toda mensagem ideológica. Às mitologias políticas da Idade de Ouro, e bem para além de sua multiplicidade, de sua diversidade e de suas contradições partidárias, ela não deixa, contudo, de fornecer uma significação suplementar. É a ela, em todo caso, que é preciso provavelmente recorrer para explicar e compreender essa perpétua e dolorosa oscilação, que as caracteriza a todas, afinal, entre a impotência para reconstituir o que foi e esse peso de esperança que a lembrança conserva sempre.²⁸

Mesa", clama por sua vez Michelet, evocando ao mesmo tempo a Ceia e as grandes lembranças da história do pensamento antigo. A Comuna de Paris, lembra ele, havia pensado, sob a Revolução, em organizar refeições públicas nas ruas da capital. "O sonho de Danton, se se acredita em seus inimigos, era ver a França inteira, ricos e pobres indistintamente, todos os partidos reconciliados, sentados no mesmo banquete." Sonho profético que anuncia a visão da reunião pacífica, depois do advento de sua liberdade, de todos os povos da Europa. "Vi, escreve Michelet, uma mesa posta — da Irlanda ao Kamtchatka: convivas ausentes, presentes, uma mesma comunidade."

"Na unidade está a vida, proclamara Bossuet dois séculos antes; fora da unidade a morte é certa." Joseph de Maistre lhe faz eco, afirmando que a obra de Deus só conhecerá sua realização com a conclusão de uma aventura humana "consumada na unidade". Mas é Michelet igualmente quem lhe responde, citando com emoção quase religiosa a palavra "simples e admirável" dirigida à França pela Comuna de Paris em 1793: "Temos um único desejo: perder-nos no grande todo." "Sem a unidade, perecemos. Como não o sentimos?", interroga novamente Michelet na virada de uma página do *Peuple*. E quantas vozes, entre as mais altas, para vir juntar-se à sua. Como a de Auguste Comte,² que anuncia muito explicitamente seu desígnio de lançar as bases de uma nova ordem política essencialmente fundada na "unidade de uma doutrina comum". "Do ponto de vista positivo, escreve Comte, todo o problema humano consiste em constituir a unidade pessoal e social, pela subordinação contínua do egoísmo ao altruísmo." Como também as vozes, mais ou menos unânimes, de todos os grandes visionários políticos do começo do século. "Uma sociedade cujos membros entram em oposição uns com os outros tende à dissolução", afirma Saint-Simon.³ "Se o egoísmo apoderou-se da sociedade inteira, prossegue Enfantin, é porque a comunhão, isto é, a unidade de crença não existe mais." E Fourier, por seu lado, condenando o "disparate" da vida religiosa de sua época: "Será preciso um culto universal, a uni-

dade devendo reinar nesse ramo das relações como em todos os outros".

A tantas fórmulas, uma outra, contudo — e que lhes é quase contemporânea — pode ser oposta palavra por palavra. "A diversidade é a vida, proclama de sua parte Benjamin Constant; a uniformidade é a morte." Na história política e ideológica dos dois últimos séculos, uma linha divisória achase assim muito claramente definida, e cuja importância não se poderia sublinhar em demasia. Fato característico: seu traçado não coincide senão muito acidentalmente com as fronteiras habitualmente reconhecidas dos grupos, dos movimentos ou dos partidos políticos. As oposições que ele põe em evidência não têm muita relação com as noções tradicionais de direita e de esquerda; a própria herança da Revolução Francesa é suscetível de ver-se evocada tanto por um lado como pelo outro. Os termos de seu antagonismo nem por isso aparecem menos singularmente explícitos. De um lado, a insistência na autonomia do indivíduo e em sua capacidade de livre disposição de si mesmo, a aceitação deliberada de uma sociedade conflituosa, de suas divisões e de suas diferenças, a desconfiança tenaz em relação a todas as Igrejas, seus aparatos e seus dogmas. Do outro, a vontade de unir e de fundir, a visão de uma sociedade homogênea e coerente, a condenação em nome do bem comum do recolhimento do indivíduo em si mesmo e em seus interesses, o temor dos cismas e das dissidências, a busca de uma fé comum e a exaltação das grandes efusões coletivas.

Duas visões, portanto, do destino comum, dois sistemas de valores sociais, e mais ainda, talvez, dois tipos de atitude e de comportamento, duas formas de sensibilidade e de disponibilidade. Convém observar ainda que, de cada lado da linha que os delimita, a parte deixada ao imaginário está muito longe de ser equivalente. Ideologia de vontade racionalizante nitidamente pronunciada, o individualismo pluralista parece não conceder senão um lugar bastante restrito aos poderes e às seduções do sonho. Para além de suas formulações doutrinárias, a temática da Unidade revela, em compensação, um se-

gundo plano de construção mítica surpreendentemente rico, uma rede singularmente densa de representações oníricas, de imagens e de símbolos. Pretender desemaranhar essa meada, discipliná-la, desembaraçar o embaralhamento de seus liames, apreender suas linhas de força, certamente não é empreendimento fácil. Se não fosse tentado, seria em todo caso uma larga parte da paisagem mitológica francesa que correria o risco de permanecer indesculpavelmente oculta.

DA RELIGIÃO CIVIL AO PODER ESPIRITUAL

“Dai a César o que é de César...” Jean-Jacques Rousseau (que é preciso reencontrar mais uma vez) com certeza não foi o primeiro a opor ao axioma evangélico a mais firme das recusas. Tal como se encontra expressa, com perfeita clareza, no capítulo 8 do livro IV de *Le contrat social* (O contrato social), essa recusa não representa menos um ponto de partida essencial na história ideológica e moral dos dois últimos séculos. Distinguindo e opondo o reino de César e o reino de Deus, separando, em outros termos, “o sistema teológico do sistema político”, é na palavra de Cristo, sustenta Rousseau, que é preciso buscar a causa essencial das “divisões intestinas” que, desde os primeiros séculos de nossa era, “jamais deixaram de agitar os povos cristãos”. O Estado deixou “de ser um”. Da divisão e da coexistência de dois poderes, o do príncipe e o daqueles que se consideram como os representantes das leis divinas, resultou “um perpétuo conflito de jurisdição” que tornou toda “boa política impossível” em nossas sociedades. “Jamais se soube, escreve Rousseau, a quem, senhor ou padre, se era obrigado a obedecer.” A situação presente é, então, a de um “direito misto e insociável que não tem nem nome”: dependendo de duas legislações, praticamente de duas pátrias diferentes, os membros de uma mesma comunidade política acham-se submetidos a deveres contraditórios, colocados na impossibilidade de ser ao mesmo tempo “cidadãos e devotos”... Devendo ser condenadas “todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo”,

Rousseau sempre sustenta que importa, conseqüentemente, restabelecer “a ligação necessária entre o culto sagrado e o corpo do Estado”, “entre o culto divino e o amor das leis”. É preciso, como já desejava Hobbes, “reunir as duas cabeças da águia”, “tudo reduzir à unidade política, sem a qual jamais Estado nem governo serão bem constituídos”. O objetivo será atingido pelo estabelecimento de uma profissão de fé “puramente civil”, da qual caberá ao soberano fixar os artigos. Estes serão “simples, em pequeno número, enunciados com precisão”: o reconhecimento da existência de uma “Divindade poderosa, inteligente, benéfica, providente”, estreitamente associado ao da “santidade das Leis”, constituirá o essencial de seu enunciado dogmático.

No estrito rigor de sua definição, a religião civil — ao menos tal como se acha evocada em *Le contrat social* (O contrato social) — não apresenta nenhum caráter de exclusivismo totalitário. Se ela vem acrescentar-se aos outros cultos, não pretende nem eliminá-los nem substituí-los. No limite mesmo, pode não representar para o cidadão senão o testemunho simbólico de sua adesão ao contrato social. Mas é preciso imediatamente levar em conta a existência obrigatória para toda religião, mesmo reduzida ao catecismo mais diminuto, de um culto, de um ritual, de uma liturgia. Por outro lado, sabe-se do lugar que a festa ocupa na visão rousseauísta da vida comunitária — momento privilegiado onde, na inocência redescoberta, as almas se expandem e os corações se correspondem. Não se poderia esquecer, sobretudo, que a instituição de uma religião civil não faz, no caso, senão consagrar o modelo de uma sociedade reconciliada consigo mesma, onde o homem religioso virá confundir-se com o cidadão, a celebração da divindade com a da cidadania. Afinal, não se trata senão de “elevar as almas ao tom das almas antigas”. A Cidade antiga reunia em uma mesma concepção do sagrado o culto de seus deuses e o de sua própria imagem. Depurado, despojado de todo seu círculo de superstições arcaicas e de crenças falaciosas, é seu equivalente contemporâneo que importa redescobrir. “As boas instituições, assegura Rousseau, são aquelas

que são capazes de transportar o eu para a unidade comum.” Garantindo “a conformidade de cada vontade à vontade geral”, eliminando os riscos de contradição interna, de cisma ou de dissidência, de fato é o advento de um estado de total coesão que implica, em seu próprio princípio, a noção de religião civil. É na exata medida em que virão contribuir para a virtude e a felicidade de todos que “a virtude e a felicidade de cada um” supostamente ganham todo seu sentido. “Tornem os homens conseqüentes consigo próprios, escreve ainda Jean-Jacques, sua felicidade será a da República. Pois não sendo nada senão por ela, não seriam nada senão para ela; ela teria tudo o que têm e seria tudo o que são...”

Conceito teórico, sem dúvida, no pensamento de Rousseau, esse da religião civil. Assim compreendido e assim definido, ele anunciava, no entanto, o advento próximo de uma realidade concreta, historicamente viva, e que já tivemos ocasião de evocar: a da festa revolucionária. Modificar a substância do homem a fim “de identificá-lo com a forma de governo e fazer do amor à liberdade sua paixão dominante”, essas fórmulas, escritas sob o Diretório, são do antigo convencional La Révellière-Lépeaux. Fazendo eco muito diretamente às asserções de Rousseau, é significativo que seja precisamente à organização de um sistema institucionalizado de festas coletivas que elas se relacionam — sistema do qual pretendem, aliás, resumir e legitimar o propósito.

Do conjunto dessas festas coletivas que marcam o período revolucionário, sem dúvida a maioria dos historiadores por muito tempo só falou com constrangimento ou reticência, não lhes concedendo senão uma parte acessória de sua atenção. Com exceção de alguns casos excepcionais — a Festa da Federação, a do Ser supremo —, muitos tiveram a tendência de ver nelas apenas a expressão de transgressões desordenadas, manifestações anárquicas e confusas de multidões não controladas. Outros, ao contrário, insistiram no aspecto compassado de muitas delas, em sua aparência imobilizada, oficial, artificial, em suma. “Éden, diz Renan, de burgueses felizes, divertindo-se em grupinhos, crentes por decreto.” O belo livro que

Mona Ozouf consagrou ao tema⁴ veio perturbar, contudo, há alguns anos, esses dados muito bem estabelecidos. Ele mostrou e sublinhou, em primeiro lugar, a importância do que é preciso considerar como uma instituição, importância atestada pela massa particularmente imponente de relatórios, discursos, projetos e propostas que lhe foram consagrados. Sobre tudo — e é por aí que sua contribuição interessa muito diretamente ao nosso assunto — o estudo de Mona Ozouf esforçou-se por destacar a significação essencial que a mentalidade revolucionária jamais deixou de lhe atribuir. Significação que corresponde, de fato, à manifestação de uma dupla vontade muito explicitamente expressa.

Vontade pedagógica, em primeiro lugar: “ponto de reunião para o exercício das virtudes sociais”, segundo uma fórmula de Collot d’Herbois, impondo — por seu ritual assim como por seu caráter repetitivo — “hábitos morais”, rudimentos de disciplina coletiva, a festa revolucionária é chamada a tornar-se “a professora da nação”. É graças a ela que o próprio espírito da República e de suas “santas instituições” penetrará nos corações e nas almas. Mas vontade também de reunião, de unificação, de eliminação de todos os fatores individuais ou coletivos de diversidade, de não-conformidade: a festa deve apoderar-se da totalidade da existência de cada um para levá-lo a perder-se na imensidão do fervor coletivo. “Não deixaremos nenhum corpo heterogêneo na República”, proclamara no Clube dos Jacobinos, a 16 germinal do ano II, o delegado Garnier (de Saintes). Por seu lado, Rabaut Saint-Étienne fixava como objetivo para a educação do cidadão dar a todos “esse ar de semelhança e de família que distingue um povo assim educado de todos os outros povos da Terra”. Convinha, esclarecia ele, “apoderar-se do homem desde o berço, e mesmo antes do nascimento, pois a criança que não nasceu já pertence à pátria”... É do mesmo ideal que depende o princípio da festa revolucionária. E não é à-toa que, por exemplo, no texto já citado, La Révellière examina a regularização de um sistema de chamadas e de “sinais”, destinados, para cada uma das cerimônias previstas, a fazer repetir pela “universa-

lidade dos espectadores” os mesmos gestos, as mesmas “palavras sagradas”.

De fato, com seus altares da Pátria, suas estátuas da Liberdade, suas procissões, suas cantatas e suas pregações, a festa revolucionária não visava nada mais do que fazer prevalecer, sobre as ruínas das “velhas superstições”, uma nova forma de sagrado. E essa foi sem dúvida a causa essencial de seu insucesso. O fervor de seus promotores carecia de um enraizamento sociológico suficientemente extenso. Ele se chocava tanto com a profundidade milenar, com a força ainda mal rompida da fé tradicional, quanto com os valores de independência, de livre disposição de si mesmo, de autonomia da pessoa, próprios de um individualismo liberal ao qual já se achava ligada uma larga parte dos meios “esclarecidos”. Os doutrinadores da festa instrumento fundador da piedade republicana deveriam, em suma, ter prestado mais atenção a uma observação de Condorcet, explicando que elas carregavam consigo “um germe de destruição profunda”, essas “constituições antigas” que seus autores aspiravam “tornar eternas”, apresentando-as “em nome dos deuses ao entusiasmo das multidões”... Embora a festa revolucionária tenha sido eliminada da história com seus teóricos, seus doutrinadores e seus párocos, parece, no entanto, que nem por isso desapareceu a noção de um liame necessário a ser estabelecido (ou restabelecido) entre o religioso e o político, a convicção de uma indispensável integração (ou reintegração) do sagrado na organização da Cidade. As formas consideradas não têm, com toda evidência, nenhuma relação com aquele apelo inicial à mobilização das massas sobre o qual repousava o modelo da festa revolucionária. Trata-se muito mais de uma reflexão de caráter geral sobre as relações entre os poderes e as modalidades orgânicas de sua harmonização. Entretanto, a preocupação maior permanece sempre a de uma unidade a ser redescoberta, de um equilíbrio a ser recuperado tanto no plano da moral individual quanto no da consciência coletiva, no coração do homem assim como no quadro das instituições do Estado. Sempre, no final das contas, a mesma obsessão de uma

falha a preencher, de um cisma a evitar, de uma contradição a superar...

“Instruída pela experiência e pela tradição universal dos povos, a sabedoria antiga compreendera que nenhuma sociedade humana podia nem se formar, nem se perpetuar, se a religião não presidisse o seu nascimento e não lhe comunicasse essa força divina estranha às obras do homem, e que é a vida de todas as instituições duráveis.” Essa frase, que contradiz bem evidentemente o aforismo de Condorcet, mas que se poderia sem muita dificuldade atribuir a Rousseau, é de Félicité de Lamennais — o Lamennais da Restauração, feroz combatente da causa do ultramontanismo católico, defensor intransigente da mais estreita união do trono e do altar.⁵ Indiscutível entrecruzamento, menos paradoxal, porém, do que corre o risco de parecer: não se deve ficar surpreso de que, na seqüência do período revolucionário e imperial, seja precisamente do campo político e ideológico onde se situa então o futuro autor das *Paroles d'un croyant* que partam os ataques mais violentos em relação a um Estado, se não laico, ao menos em via de laicização, tolerante em relação à pluralidade das confissões, deixando à consciência de cada um a livre escolha em matéria religiosa. Estado “ateu”, brada Lamennais, a despeito da Concordata e das disposições da Carta de 1814 — Estado para o qual a religião não é mais “que uma coisa que se administra”, que “se vangloria de ser indiferente em relação a todos os dogmas” e que deixa, assim, a sociedade civil entregue a um conflito interior sem trégua nem fim. “O Estado, escreve Lamennais, tem suas doutrinas de que a cada dia tira as conseqüências tanto nos atos de legislação como nos de administração. A religião tem doutrinas essencialmente opostas, de que tira as conseqüências no ensinamento dos deveres e da fé, e no exercício do ministério pastoral. Há, então, entre ela e o Estado uma guerra contínua...” Dessa separação total da “ordem religiosa” e da “ordem política” não pode nascer senão o estreito recolhimento de cada um sobre si mesmo, o antagonismo dos interesses e dos egoísmos, a exclusiva preocupação com a dominação material.

Ora [prossegue Lamennais], a vida da sociedade não é de ordem material. Estado algum foi fundado para satisfazer as necessidades físicas. O crescimento das riquezas, o progresso dos gozos não criam entre os homens nenhum laço real, e uma Sociedade não é um bazar [...]. Com efeito, qual é o país, a época ou a sociedade que não tenha tido por base crenças comuns, com os deveres que daí resultam? Não é sempre na ordem espiritual, e unicamente aí, que se encontra o princípio de união? Mas também nenhuma causa tão poderosa de separação quanto a diversidade das crenças, nada que torne o homem mais estranho ao homem, que crie desconfianças mais profundas, inimizades mais implacáveis. Isso é verdade sobretudo para os povos: quando a religião não os une, cava entre eles um abismo.

Mesmo tema em Joseph de Maistre, apenas situado em uma perspectiva histórica ao mesmo tempo mais ampla e mais elevada. No caso, o essencial (e sem dúvida é preciso ver aí uma das conseqüências da história vivida dos episódios da Revolução e do Império) é a desconfiança singularmente tenaz que Maistre não cessa de testemunhar em relação a todo poder político. Pouco importam, na verdade, suas origens e pouco importa sua natureza: toda dominação temporal aparece-lhe como de essência intrinsecamente maquiavélica; nenhuma escapa à tentação da violência, ao desprezo pelas regras básicas da moral; nenhuma cuja vontade de poder não constitua uma ameaça sempre presente ao direito das pessoas e às exigências da consciência. “Maldição aos príncipes, clama Maistre, se pudessem tudo!”... Daí a necessidade de um “poder espiritual” colocado acima das soberanias temporais e cuja autoridade possa fazer-lhes contrapeso, limitá-las, controlá-las, torná-las, enfim, “suportáveis”. Daí, mais precisamente, a exaltação da soberania pontifical e do papel civilizador que lhe é atribuído na história do Ocidente.⁶ “Tivessem sido deixados indomados os príncipes da Idade Média, escreve ainda Maistre, e logo teriam sido vistos os costumes dos pagãos.” A afirmação da autoridade do papado salvou os povos cristãos da “incapacidade, da baixeza e da ferocidade dos soberanos

que a precederam”. É à derrocada dessa autoridade, vítima da “cegueira” ou da paixão dominadora dos príncipes, que se deve de fato atribuir as grandes tragédias dos tempos modernos. “A hipótese de todas as soberanias cristãs reunidas pela fraternidade religiosa em uma espécie de república universal, sob a supremacia comedida do poder espiritual, não vejo que os tempos modernos tenham imaginado algo melhor, nem mesmo tão bom... As mais horríveis calamidades, as guerras de Religião, a Revolução Francesa, etc., não teriam sido possíveis nessa ordem de coisas.”

“É tempo de voltar ao Pai comum”, conclui Maistre. Entretanto, é preciso constatar que, nessa primeira metade do século XIX, a escola católica do ultramontanismo está muito longe de ter o monopólio desse apelo a um poder de essência não-temporal, protetor e federativo ao mesmo tempo, dessa evocação de uma Idade Média, período privilegiado de unidade espiritual e de solidariedade humana. Nós os reencontramos, não menos fortemente expressos, nos textos fundamentais da igreja saint-simoniana, assim como nos de seu desvio positivista. Evidentemente, não se trata nem para Saint-Simon, nem para seus discípulos imediatos, não mais, por outro lado, que para esse discípulo inconfesso que foi Auguste Comte, de restaurar a antiga autoridade pontifical ou de restabelecer, em sua forma tradicional, a cristandade medieval. A autoridade pontifical, a cristandade medieval, contudo, não representam menos a seus olhos duas referências maiores, dois modelos — prescritos, sem dúvida —, em desarmonia com as aspirações presentes da sociedade, que não se trata de imitar, mas cuja necessidade de redescobrir os equivalentes contemporâneos se impõe. O catolicismo de seu tempo, para Saint-Simon, não é mais que “uma parcela de um cristianismo degenerado”: desde o século XV, esclarece ele, a Igreja romana renunciou a exercer seu direito de controle e de direção em relação aos poderes temporais; abdicou diante deles, concluiu com os reis um “pacto ímpio”, fez-se a “servidora dos cálculos monarquistas”. A Idade Média permanece, no entanto, para ele, “a época mais memorável de todas as épocas da história

humana"... Do mesmo modo Comte, pensando em Maistre, considera totalmente insensato projetar "a reconstrução de um sistema cuja destruição, já quase inteiramente consumada, é doravante irrevogável". O que não o impede, depois de ter considerado "o sistema" católico-medieval como "irremediavelmente decaído", de afirmar imediatamente que "seus serviços mereceram o eterno reconhecimento da humanidade".

Engrandecimento do passado medieval, a propósito do qual tanto Saint-Simon como Auguste Comte se explicam, aliás, com total clareza. "Os momentos mais felizes para a espécie humana foram aqueles em que os poderes espiritual e material estiveram melhor equilibrados", afirma o primeiro. "A decadência da filosofia teológica e do poder espiritual, escreve o segundo, deixou a sociedade sem nenhuma disciplina moral." E Comte prossegue enumerando as trágicas consequências do estabelecimento desse estado de "anarquia espiritual": o choque permanente das crenças e dos sistemas de pensamento, "a ausência quase total de moral pública", a prioridade atribuída à satisfação das necessidades materiais, o advento de uma nova forma de poder "que se pode designar, na falta de uma expressão mais justa, pelo nome de ministerialismo ou de despotismo administrativo"... Para todos esses males, para um como para o outro, um único e imenso remédio: a instauração de um novo "poder espiritual" — um poder espiritual "moderno", isto é, adaptado às exigências de seu tempo. Desse poder espiritual reconstituído, Saint-Simon não faz senão definir a finalidade: "sacudir o jugo de César", lembrar seus deveres de justiça, de amor e de progresso àqueles que se sucedem à frente dos povos. Mais explícito, Comte, por sua vez, desenvolve o conceito até a construção de um projeto doutrinal coerente, imperativo e preciso. Tratar-se-á, explica ele, de uma "corporação erudita", depositária da ciência suprema da organização social, e cujas atribuições — rigorosamente separadas das do poder temporal — não deixam de lembrar aquelas que por muito tempo o clero católico se atribuiu: "o governo da opinião", o estabelecimento dos "princípios que devem presidir às relações sociais" e o cuidado de

inculcá-los nas massas, assim como naqueles que são chamados a dirigi-las. "Não se pode, escreve Auguste Comte, ordenar o conjunto das forças humanas senão erigindo, acima das diversas autoridades políticas, uma mesma influência, destinada a subordinar as atividades parciais à providência geral, da qual o verdadeiro sacerdócio constitui o intérprete sistemático."

Sua atribuição principal [desse poder espiritual] é então [esclarece ele ainda] a direção suprema da educação, seja geral, seja especial; mas sobretudo da primeira, tomando essa palavra em sua acepção mais extensa, e fazendo-a significar, como se deve, o sistema inteiro de idéias e de hábitos necessários para preparar os indivíduos para a ordem social na qual devem viver, e para adaptar, tanto quanto possível, cada um deles ao destino particular que deve cumprir...⁷

Não é preciso dizer que o projeto comtiano de instituição de um poder espiritual estruturado e organizado — reconstituição, de fato, de uma nova aristocracia sacerdotal — revela-se muito diferente em seu princípio da religião civil de Rousseau. Como não é preciso dizer, além disso, que, no plano dos conceitos fundamentais, nem Maistre, nem Lamennais poderiam ser confundidos com Saint-Simon ou La Réveillière-Lépeaux. No que se refere às finalidades propostas, permanece verdadeiro, contudo, que uma impressão muito segura de coerência não pode finalmente deixar de impor-se. Entre tantos textos, e tão contrastantes em determinados pontos, uma preocupação comum, melhor seria dizer um imperativo comum, faz aparecer um poderoso ponto de convergência: a vontade de construir o que se poderia designar como uma teologia moral do político. Ou, em outros termos, de assegurar o encontro, de realizar a imbricação do moral, do religioso e do político. Ou, em outros termos ainda, de reconstituir os fundamentos morais e religiosos da política. Para além da expressão dessa vontade, é para uma mesma imagem, todavia, que se dirigem todos os fervores do coração, todos os poderes do sonho. Imagem de harmonia, de equilíbrio e de fusão: a de

uma sociedade Una, indivisível, homogênea, para sempre protegida das perturbações e das discórdias — bloco sem fissura, concedendo por isso mesmo a todos aqueles que o compõem a apaziguadora certeza de uma total reconciliação consigo mesmos.

“ESSA GRANDE E NOBRE UNIDADE DA PÁTRIA”

Benjamin Constant podia ironizar, a propósito dos primeiros saint-simonianos, a irrupção — aparentemente insólita na história ainda balbuciante do século — de tantos “novos sacerdotes de Tebas e de Mênfis”. Múltiplas em suas formulações, mas todas edificadas em torno da visão mística de uma unidade a ser reconquistada, as grandes construções especulativas que acabamos de evocar não deixaram de desempenhar, na formação da cultura política da Europa contemporânea, um papel cuja importância não se poderia subestimar. Afastemo-nos delas, no entanto, para reencontrar os horizontes mais familiares, mais imediatamente acessíveis, de nossa história nacional, ao menos tal como esta foi apresentada e ensinada, durante mais de um século, a várias gerações de franceses. Dessa história, da pedagogia que a inspirava, da finalidade ideológica que lhe era atribuída, certos manuais escolares constituem, sem dúvida, os testemunhos mais significativos, e seus títulos, capas, a própria apresentação tipográfica permanecem ainda presentes em muitas memórias — o de Ernest Lavisse para as classes primárias, o de Albert Malet para o ensino secundário. Para além do *Petit Lavisse*, para além do *Malet et Isaac*,⁸ é bem evidente, contudo, que são os grandes autores que os precederam e inspiraram os verdadeiros fundadores da história nacional francesa, dos quais não se pode deixar de reencontrar a presença. Ocupando Michelet, no conjunto desse capítulo, uma das principais posições articuladoras, é natural, enfim, que no ponto de partida de um novo encaminhamento seja em primeiro lugar a ele que nos dirijamos.

Detenhamo-nos, no caso, às últimas páginas do imenso afresco descritivo que ocupa todo o livro III da *Histoire de France*, na longa passagem que Michelet consagra a Paris e a seu papel na história nacional. Papel curioso, à primeira vista, já que se acha muito claramente assimilado a uma função maior de ingurgitação e de digestão: no sentido próprio do termo, Paris aparece alimentando-se da carne e do sangue de cada uma das províncias constitutivas da nação francesa. “Bebe a vida bruta, escreve Michelet, e a transfigura...” Mas papel decisivo, papel glorioso mesmo, já que, graças a “essa maravilhosa transformação”, “o geral” prevaleceu sobre “o particular”, um centro constituiu-se, ponto de convergência e de fusão de todas as realidades francesas, em torno do qual pôde manifestar-se “a alta e abstrata realidade da Pátria”... “A fatalidade dos lugares foi vencida, o homem escapou à tirania das circunstâncias naturais.” A coesão dominadora da personalidade, a Unidade do ser, não é por aí, com efeito, que o homem se acha colocado no topo da escala das criaturas vivas? “Entre os animais de ordem inferior, peixes, insetos, moluscos e outros, a vida local é forte”, afirma Michelet, não hesitando na ocasião em recorrer às comparações do que ele próprio chama de uma “engenhosa fisiologia”. Quanto mais nos elevamos no mundo animal, mais se afirma, ao contrário, a unicidade do grande todo orgânico. O mesmo se dá com os povos: “O gozo comum de um grande número de partes, a solidariedade dessas partes entre si, a reciprocidade das funções que exercem uma em relação à outra, aí está a superioridade moral”. Repelindo “o espírito local”, eliminando “a influência do solo, do clima e da raça em proveito da ação social e política”, Paris, “grande e completo símbolo do país”, assegurou a vitória “dessa nobre e pura generalização do espírito moderno” sobre esse caos confuso de “interesses individuais” que permanece a característica das “épocas bárbaras”, essas épocas “em que o homem ainda provém do solo, está nele inserido, parece fazer parte dele”.

Texto sem equívoco: o que garante, para Michelet, a superioridade, em relação a todas as outras formas de organi-

zação coletiva, “desses grandes e belos sistemas que chamamos de nações” é, com efeito, a certeza de que esses sistemas representam, encarnam, inscrevem no mais profundo da realidade social o próprio princípio da Unidade. Daí a inigualável grandeza da França, nação tipo, nação símbolo, nação exemplar, que não é nem um Império como a Inglaterra, nem uma justaposição de países como a Alemanha, nem uma profusão de cidades como a Itália. Sem dúvida, a vida regional corre o risco de pagar com seu enfraquecimento essa dependência em relação ao centro, sofre com a parte reduzida que lhe é deixada. Mas a França não poderia ser tomada “peça por peça”. É preciso abarcá-la em seu conjunto. Cada uma das partes que a compõem só pode ser compreendida em relação ao todo no qual se insere, enquanto elemento constitutivo de uma harmonia global que lhe confere e à qual fornece toda sua significação. As províncias francesas devem ser vistas em uma situação de total complementaridade umas em relação às outras. O que uma conserva ainda de singularidade só adquire todo seu valor e todo seu sentido na medida em que ela vem assim completar, corrigir e equilibrar os caracteres específicos apresentados pelas outras.

É um grande e maravilhoso espetáculo [escreve Michelet] passear o olhar do centro às extremidades, e abarcar com o olho esse vasto e poderoso organismo onde as partes diversas estão tão habilmente conciliadas, opor o fraco ao forte, o negativo ao positivo, ver a eloqüente e vinífera Bourgogne entre a irônica ingenuidade da Champagne e a aspereza crítica, polêmica, guerreira da Franche-Comté e da Lorraine; ver o fanatismo languedociano entre a leviandade provençal e a indiferença gascona, ver a cobiça, o espírito conquistador da Normandie contidos entre a resistente Bretagne e a compacta e pesada Flandre [...]. A força e a beleza do conjunto consistem na reciprocidade dos recursos, na solidariedade das partes, na distribuição das funções, na divisão do trabalho social.

Harmonia admirável, que Michelet não ignora dever-se em primeiro lugar à ação dos homens, à obra do tempo, ao

trabalho da História. Restam, contudo, no segundo plano, sempre bastante confusas, mas quase sempre presentes, a noção de uma espécie de predestinação geográfica da nação francesa, a idéia de uma França preexistente à França, a imagem de uma pátria virtual anterior à pátria real. Em outros termos, é enquanto reconstrutores mais ainda que enquanto fundadores, enquanto reunificadores mais que enquanto unificadores, que tendem a aparecer os grandes artesãos da nação francesa. “Mas como, interroga Michelet, evocando o fim dos tempos carolíngios, essa grande e nobre unidade da Pátria, de que o governo romano e frâncico nos deram ao menos a imagem, não há esperança de que ela volte um dia? Decididamente perecemos como nação? Não há no meio da França alguma força centralizadora que permita acreditar que todos os membros se reaproximarão e formarão de novo um corpo?” Do mesmo modo, em seu manual, Lavissee evoca Joana d’Arc falando a Carlos VII de São Luís e de Carlos Magno: “Aquela moça do povo, comenta ele, sabia que a França existia há muito tempo e que seu passado estava repleto de grandes lembranças.” Do mesmo modo, ainda, Albert Malet, para os alunos das classes secundárias, apresenta assim a ação dos primeiros Capetos: “No seu advento a França estava retalhada em Estados independentes, que tinham cada um o seu governo. Os reis refizeram a unidade política da França, ocupando um a um a maioria dos feudos.”⁹

A remanência terminológica é tanto mais curiosa quanto a indecisão permanece constante, entre uns e outros, no que se refere à suposta data do nascimento real da nação francesa. Não deixa de se tratar, para os últimos carolíngios, de não “deixar” a França perecer; para os reis Capetos, de “refazer” a unidade política do país. Desde as mais remotas eras históricas, o objetivo permanente destinado aos artesãos da unidade francesa consiste, em suma, em fazer uma França potencialmente existente ocupar o lugar exato que lhe estava previamente atribuído no mapa do mundo... A imagem do hexágono, informa-nos o historiador americano Eugen Weber, parece não se ter imposto senão bem tardiamente, no

final do século XIX apenas, em concorrência, aliás, com a do octógono.¹⁰ No plano do imaginário simbólico, contudo, ela permanece exemplar. Através dela, a afirmação da unidade francesa eleva-se até a necessidade e a intemporalidade da figuração geométrica. O que ela traduz e impõe é, em primeiro lugar, a noção de equilíbrio: equilíbrio entre as retas equidistantes que a delimitam, e que é ainda reforçado, no interior do espaço circunscrito, pela ordenação da rede hidrográfica, pela exata distribuição das zonas de relevo e das zonas de planície, pela harmonia estabelecida entre a extensão das fronteiras terrestres e a das fronteiras marítimas. O que ela exprime também é o que se poderia chamar de permanência do princípio de clausura: fechados, encerrados em um conjunto estritamente definido, no interior de um traçado perfeitamente coerente, como poderiam os franceses escapar à inflexibilidade de uma lei de caráter não-acidental e que os obriga a reconhecerem-se membros solidários de uma mesma comunidade?...

Aliás, é em função do critério de unidade, ou mais precisamente de participação em uma mesma obra de unificação, que se acha construída a figuração legendária de nossos soberanos, de seus ministros e de nossos homens de Estado. A história inteira da França tende, assim, a apresentar-se sob a forma de uma luta incessantemente mantida entre dois feixes de forças contraditórias: as forças benéficas, por um lado, que são as da convergência, da reunião, da coesão; as forças maléficas, por outro, as da dispersão, do rompimento, da dissociação. De um lado, o que depende da lei comum e da soberania do Estado, tudo o que é redutor dos contrários, integrador, assimilador. Do outro, as feudalidades, os particularismos locais, as rivalidades de interesses, os antagonismos religiosos. Nada de mais significativo, em relação a isso, que a dupla luz, sucessivamente positiva e negativa, sob a qual é apresentada a obra da Monarquia, tanto no manual de Albert Malet como no de Ernest Lavisse. Dos primeiros Capetos ao jovem Luís XIV, há soberanos que convém admirar: aqueles que “fizeram a França”, os ajuntadores de terras, os pacientes edifica-

dores da autoridade do Estado, os defensores, diante do perigo externo, da integridade nacional, os pacificadores de nossas guerras civis. Mas há, por outro lado, o Antigo Regime, isto é, o estado da França às vésperas da Revolução — estado caracterizado essencialmente, tanto e se não mais que pela injustiça das condições sociais, pela desordem institucional, pela diversidade persistente dos costumes e dos usos, pela irracionalidade da organização administrativa.

A organização administrativa [descreve Albert Malet] era a mais confusa que se possa imaginar, e a França não estava unificada [...]. A organização provincial era bastante complicada. Enquanto hoje existe apenas uma divisão administrativa, a divisão em departamentos, havia em 1789 uma dupla divisão, primeiro em governos, depois em generalidades* [...]. Essas alfândegas internas, essas diferenças de legislação, essa diversidade dos regimes de impostos, as variedades dos sistemas de pesos e medidas eram restos da Idade Média, uma sobrevivência dos tempos feudais..., de modo que em muitos pontos a França da Monarquia era semelhante a uma Europa em miniatura: as províncias ali formavam tantos Estados distintos [...]. Entre muitos desses povos o espírito particularista permanecia muito poderoso. Fortemente ligados a seus costumes e a seus privilégios locais, muitos faziam questão de conservar sua autonomia, de formar um pequeno Estado no grande.

Não é preciso dizer que é à Revolução Francesa, celebrada não como uma ruptura mas como uma apoteose, que caberá a glória de terminar a obra começada por nossos primeiros reis, mas deixada escandalosamente inacabada por seus últimos sucessores. A exemplo de certas encenações imaginadas pelos organizadores das festas revolucionárias, o trono desmorona, os atributos da realeza se esvaecem para deixar aparecer a face definitiva da França — a França convertida à Liberdade, tendo enfim conquistado, depois de um longo ca-

(*) Generalidades eram circunscrições financeiras dirigidas por um general das finanças. (N. T.)

minho através da história, a plenitude de si mesma. Depois de ter sido a artesã da unidade francesa, a Monarquia tornara-se, em suma, o último obstáculo à sua conclusão. Em nome mesmo dos princípios que haviam assegurado sua legitimidade, ela devia desaparecer. “Em três anos, escreve Albert Malet, a República fizera mais pela Pátria que Francisco I, Henrique IV, Luís XIII e Luís XIV.” Longe de quebrar a continuidade com o passado, a Revolução teve então por função garanti-la e consagrá-la. Na ordem dos séculos, postos de lado alguns malfadados incidentes de percurso, ela não poderia ser considerada como uma ruptura. É, ao contrário, símbolo de reunião, de fusão, de entusiasmo coletivo. De todos os grandes acontecimentos que marcaram seu curso, é a Festa da Federação, o juramento no Champ de Mars do 14 de julho de 1790, que exprime sua significação mais profunda. “Os Federados, escreve ainda Albert Malet, tinham vindo de todas as regiões da França. Mas esqueciam que eram bretões, normandos ou gascões. Sentiam-se antes de tudo franceses, e orgulhosos de sê-lo porque eram homens livres.”

Revelam-se assim, através da pedagogia histórica da III República, coerentes, estruturados e organizados, todos os elementos constitutivos de uma verdadeira narrativa mítica, correspondendo, como se deve, a uma dupla finalidade — explicativa e mobilizadora ao mesmo tempo. O fato de que a exigência unitária constitui o próprio eixo da narrativa, o núcleo central em torno do qual ela se articula, explica o caráter obrigatoriamente unívoco, para não dizer maniqueísta, do discurso. Não se trata, da parte do narrador, de demonstrar qualquer neutralidade, de justificar, quando se apresentam, as posições adversas, de mencionar as razões suscetíveis de ser invocadas de uma parte e de outra. À diferença do ensino britânico, o *Petit Lavis*, observa Pierre Nora no excelente estudo que lhe dedicou, “jamais dá razão a duas partes ao mesmo tempo”. A verdade histórica confunde-se, de fato, com um imperativo de ordem moral...

Mas é em função da mesma lógica unitária que se explica, igualmente, a parte privilegiada reservada nos mesmos

textos aos temas da defesa, da proteção, da segurança. Do castelo fortificado medieval aos trabalhos de Vauban, não se pode deixar de ficar impressionado, na ilustração iconográfica que constitui a novidade pedagógica dos manuais da República, com a importância atribuída à muralha, ao fosso, à fortificação. A referência à noção de fronteira — a fronteira a ser estabelecida, garantida, protegida — não cessa, por outro lado, de voltar com uma frequência bastante excepcional. Rigorosamente delimitado por barreiras naturais em cinco lados de seu hexágono, o espaço francês permanece, em compensação, livremente aberto na direção nordeste. Daí o lugar ocupado pelo Reno no legendário heróico de nossa história. Daí, ainda, a insistência com que a atenção é atraída para esses dois acontecimentos decisivos, esses dois atos celebrados como autenticamente fundadores, que são o tratado e a batalha — bem como para esses dois personagens explicitamente designados como os heróis-chave do passado nacional, o negociador e o soldado. Liça, solidamente recolhida sobre si mesma, que foi preciso de início reunir e de que agora é preciso assegurar a guarda, a noção de pátria francesa tende, assim, a confundir-se com a figura arquetípica do domínio patrimonial. Herdada da Primeira Guerra Mundial e imposta por ela, a imagem da trincheira mereceria, sob esse aspecto, uma atenção particular. Trata-se, é claro, de uma realidade de fato ligada às vicissitudes particulares de um certo tipo de combate. Contudo, restaria perguntar se, muralha defensiva estendida do mar do Norte aos Vosges, linha de obstáculo, de resistência e de demarcação, não é igualmente por tudo o que a une a um sistema muito antigo de referências, de símbolos e de representações que sua lembrança ficou tão profundamente inscrita na memória coletiva.

Como quer que seja, em tudo o que mostra assim de constante, de insistente e de repetitivo, essa exaltação do tema da unidade tem, com toda evidência, valor de exorcismo. Trata-se de assegurar para sempre a vitória das forças centrífugas sobre os fatores contrários de rompimento ou de divergência; de prevenir e de rechaçar as ameaças sempre presentes de rup-

tura e de discórdia. Contrariamente ao que tenta por vezes sugerir uma certa historiografia contemporânea, o perigo não parece de modo algum vir, no caso, de qualquer veleidade do despertar de separatismos regionais. A quase-indiferença de nossos autores em relação a isso deixa supor, ao contrário, que, ao menos nesse plano, a vitória do princípio da unidade nacional parece definitivamente assegurada. Em compensação, em tudo que diz respeito à ordem mais geral do político ou do religioso, tomam-se, diretamente ou por referências intermediárias (os Armagnacs e os Bourguignons, a Liga, a Fronda, a Comuna), precauções muito insistentes, das quais é preciso recolher os ecos. Com efeito, nenhuma dúvida de que o observador, por pouco que seja atento, tenha o direito de encontrar, para além de tanto fervor em celebrar a virtude da união, de tanto ardor em estimular a adesão coletiva a um sistema comum de valores e de lembranças, todo esse segundo plano de inquietação que foi o da história da III República em seus primeiros decênios, a incerteza institucional longamente persistente, a violência dos confrontos ideológicos, a profundidade do debate religioso...

Porém, o mais importante não está aí. Está muito mais, sem dúvida, nesse impulso místico que parece jamais deixar de acompanhar a celebração da unidade, nesse frêmito de natureza autenticamente religiosa que parece infalivelmente marcar sua expressão. Já em *Le Peuple* vê-se Michelet confundir muito explicitamente a emoção da união na Pátria coesa com a exaltação de um encontro no próprio coração do Amor divino, a expressão da unanimidade nacional com a comunhão mística dos espíritos e das almas. Absorver-se, perder-se na "santa unidade fraternal da nação" é para ele redescobrir a única verdadeira paz, a que se experimenta ao "se sentir harmônico no mundo". O amor da Pátria confundindo-se com o amor universal, primeira introdução ao amor de Deus, esse foi, aliás, o tema principal de um de seus cursos, ministrado no Collège de France em 1844: "Filho, que aí esteja teu primeiro evangelho, o apoio de tua vida, o alimento de teu coração...". Com uma tonalidade ligeiramente atenuada, é com

uma profissão de fé semelhante que começa o *Manuel d'instruction civique* publicado por Lavissee em 1894, sob o pseudônimo de Pierre Lalo: "Pequeno francês, meu jovem amigo, meu irmão, meu caçula, escuta-me: venho falar-te do que há no mundo de maior, de mais sagrado, da Pátria." Muito naturalmente, aliás, são os termos mesmos do velho vocabulário cristão, os símbolos da antiga liturgia, as palavras dogma, santidade, redenção, relíquia ou sacrifício que serão utilizadas, em todos os níveis de seu ensino, pela pedagogia patriótica da França republicana.

"É o próprio Deus, escreve ainda Michelet, que se revela na pátria viva, em sua história heróica, no sentimento da França." Difícil, na verdade, diante de tais tons, e no que se refere a certos valores do sagrado, duvidar da realidade de um fenômeno muito poderoso de transferência — transferência do plano do sobrenatural para o plano do temporal, do plano do absoluto metafísico para o das Cidades e das pátrias humanas. Mais uma vez, em torno e a propósito do tema da Unidade, é na mística que se vê desembocar a política, ou, se se preferir, é a mística que se vê invadir a política. Bem evidentemente, a observação não pode deixar de conduzir a reflexão para novas interrogações.

UM SÉCULO QUE QUER ACREDITAR

Nessa longa busca em torno do tema da Unidade, seguimos quase tão-somente dois itinerários entre muitos outros que se nos propunham. Por outro lado, foi em um círculo relativamente restrito de obras e de autores que escolhemos nossas citações e nossas referências. Por mais limitado que possa parecer esse *corpus*, ele permite, no entanto, ao que parece, abordar, cercar, ao menos perceber certo número de problemas cujo enunciado ultrapassa sensivelmente as exclusivas necessidades da recensão temática, as exclusivas regras do inventário analítico. Não é preciso dizer, com efeito, que a manifestação, em um momento bem determinado da história

das idéias e das mentalidades, de um conjunto mitológico dotado de uma tal coerência e de uma tal intensidade escaparia à lei comum se ela devesse ser considerada apenas como um simples acidente do acaso. Não ver nela, transcrita para o plano do imaginário, uma resposta a um certo número de interrogações, de incertezas ou de angústias, elas próprias ligadas ao estado presente de uma sociedade, seria mutilá-la de uma parte decisiva de sua significação. Naquilo que ela não pode deixar de ter de revelador, sem dúvida a mensagem mítica aparece como singularmente difícil de ser decifrada. No entanto, a tentativa decerto não será vã se fizer ressurgir da sombra, onde se tomara o hábito de deixá-las, algumas das rupturas mais sensíveis da história moral de todo um século.

Primeira constatação e primeiro questionamento mais ou menos explicitamente formulados: o hiato, cada vez mais profundo, estabelecido desde o advento das Luzes, entre o que pertence à ordem do conhecimento científico e o que pertence ao domínio das aspirações da fé. Já Joseph de Maistre, deploando que “a afinidade natural” da religião e da ciência se encontre doravante negada ou ignorada, falara de sua esperança de reencontrá-las um dia reunidas “na cabeça de um único homem de gênio”. Mas a mesma preocupação é reencontrada em todos aqueles que, no decorrer do século, são obsedados pela noção de uma “síntese” a ser reconstituída, de um equilíbrio intelectual e moral a ser restabelecido. Através da admiração nostálgica que tanto Saint-Simon como Auguste Comte dirigem à Idade Média, é ela particularmente que se exprime sem equívoco. A grandeza dos tempos medievais, explicam um e outro (ou antes um seguindo o outro), residiu muito amplamente no fato de que o clérigo e o sábio se confundiam então em uma mesma pessoa, de que a fé e o saber se apresentavam ao espírito em um bloco indissociável. O clérigo, tendo abandonado “o cetro da ciência”, perdeu sua consideração, aviltou-se, despojado daquilo que fazia a realidade de seu prestígio. Inversamente, o homem de ciência, tendo renunciado a falar às almas, não pode mais pretender o papel de guia que a sociedade contemporânea espera secreta-

mente dele. “O clero romano, escreve por exemplo Saint-Simon desde 1813,¹¹ foi ortodoxo até a elevação de Leão X ao trono papal, porque até essa época ele foi superior aos leigos em todas as ciências cujos progressos contribuíram para o aumento do bem-estar da classe mais pobre.” Desde então, afirma ainda Saint-Simon, ele deve ser considerado como “herético”: não cultivou mais senão a teologia; deixou-se “superar nas belas-artes, nas ciências exatas e do ponto de vista da capacidade industrial”...

Daí essa espera de um mundo novo onde, como o anuncia Enfantin, “as ciências físicas vão entrar no dogma, onde as belas-artes não serão mais prazeres profanos, mas a expressão de uma moral divina”.¹² Virá o tempo, profetiza Saint-Simon, em que o *Sacré-Collège* será reorganizado como o será o *Institut*. “Então todos os sábios serão membros do clero e toda pessoa que se apresentar para a ordenação só será feita padre depois de ter passado por um exame que constatará que ela está a par dos conhecimentos adquiridos sobre a física dos corpos brutos e dos corpos organizados.” Visão quase messiânica que Auguste Comte retomará, precisará e que continuará a ser sustentada (aliás, não sem inflexões ou alterações, por vezes profundas) pela posteridade-positivista... Resta que esse apelo à reconstituição de uma nova forma de consubstancialidade entre a fé e o saber, que essa condenação geminada de uma ciência em via de total laicização e de uma fidelidade religiosa aparentemente cada vez mais estranha à evolução do pensamento científico ganham, por pouco que se aceite recolá-los na história cultural do século, uma significação de particular importância. De fato, pode-se ver aí a expressão de um duplo testemunho. Em primeiro lugar, o testemunho de um poderoso movimento de apreensão em relação ao inevitável confronto de dois sistemas de valores definidos como inconciliáveis, logo encarnados em duas Igrejas, a dos sábios e a dos padres, invocando uma e outra um mesmo absoluto de infalibilidade. Mas o testemunho também de uma reação de recusa diante de uma ordem de civilização acusada de recolocar em causa o princípio da indivisibilidade do “modelo hu-

mano", de não mais poder satisfazê-lo na totalidade de suas aspirações e de suas necessidades — de ameaçar, em outros termos, aqueles mesmos utilizados por Auguste Comte, "a indivisibilidade de nossa verdadeira unidade, que não poderia unir nossos pensamentos sem abarcar nossos sentimentos, tanto e até mais que nossos atos"...

Ruptura, portanto, entre a fé e o conhecimento, oposição do crente e do homem de ciência. Ao que é apresentado como um abalo muito profundo da consciência moderna, um outro atestado — não menos doloroso — vem, contudo, acrescentar-se: uma sociabilidade em via de rompimento, a erosão das velhas solidariedades, a decadência das antigas formas da vida comunitária. E não se trata aqui apenas do fosso incessantemente alargado entre os diversos grupos sociais, do enclausuramento de cada um deles em si mesmo, em seus interesses, em seus preconceitos, em seus modos de vida e de pensamento. Trata-se igualmente das modificações decisivas que, vindo perturbar as formas tradicionais do trabalho humano, conduzem o indivíduo a uma especialização cada vez mais rigorosa, isto é, à redução do espaço social de que dispõe, ou seja, também a uma sujeição sempre mais pesada aos exclusivos gestos de sua profissão. Os laços que, fora do trabalho e no interior mesmo do trabalho, o uniam aos outros se afrouxam ou se rompem. Desde a metade do último século, precedendo de maneira bastante surpreendente as análises de Durkheim e de sua escola, muitos anunciam o advento de uma nova civilização técnica: o trabalhador dos Tempos Modernos nela não aparece mais senão como "uma engrenagem isolada". Reduzido à exclusiva especificidade de sua tarefa cotidiana, aos exclusivos limites de "sua bancada e de sua oficina", ele se vê condenado a não mais conhecer outras formas de solidariedade que não aquelas, cada vez mais estreitas, que continuam a uni-lo ao pequeno número daqueles que partilham de sua condição material.

Nessa complexidade [escreve, por exemplo, Michelet] de um mundo imenso que se formou em torno de nós, se o conjunto

está tão ampliado, em compensação o indivíduo não é, quase por toda parte, senão uma peça da harmonia geral; destinado a tal especialidade, nela se fortalece às custas de seu caráter geral de homem. É ele homem? Não, é alfaiate, é pintor, é músico, é escrivão como eu sou [...]. A especialidade agarrou-os com mão de ferro, mutilou-os dos ramos diversos que lhes eram supérfluos, fixou-os na frente de suas bancadas, sentados para não mais se levantar.¹³

"Festas, dêem-nos festas, suplica mais uma vez Michelet. Dêem do verdadeiro pão a esse povo, o pão moral que o sustentará, que elevará seu coração." O tema é imutável: é pela festa, com efeito — a festa redescoberta e engrandecida —, que, em um mesmo ímpeto e em um mesmo fervor, os homens do tempo presente recuperarão as condições de sua união fraterna. Salvo do isolamento graças à efusão coletiva, o indivíduo se verá reintegrado na grande aventura humana, reconquistará, em outras palavras, seu pleno peso de humanidade. Mas — excluindo a exaltação lírica — não é sem significação reencontrar em Auguste Comte, e mais ou menos na mesma época, o mesmo tipo de análise, a mesma forma de questionamento. Para ele também as novas condições de trabalho impostas aos homens do tempo presente correm o risco de conduzir à dissolução do conjunto do corpo social, ao mesmo tempo que ao desmoronamento, entre aqueles que o compõem, de todos os valores de solidariedade assim como de todos os princípios de disciplina coletiva.

Se a divisão do trabalho [explica Comte], considerada sob um primeiro enfoque, é a causa geral do aperfeiçoamento humano e do desenvolvimento do estado social, ela apresenta, sob um outro, não menos natural, uma tendência contínua à deterioração, à dissolução que acabaria por deter todo progresso se não fosse incessantemente combatida por uma ação sempre crescente do governo, e sobretudo de governo espiritual. Com efeito, resulta dessa especialização constantemente progressiva que cada indivíduo e cada povo se encontrem habitualmente em um ponto de vista cada vez mais limitado, e animados de interesses cada vez mais particulares [...]. Por aí, cada um,

homem ou povo, torna-se cada vez mais incapaz de apreender, por suas próprias faculdades, a relação de sua ação com o conjunto da ação social que, ao mesmo tempo, complica-se sempre mais; e, por outro lado, ele se sente cada vez mais levado a isolar sua causa particular da causa comum que, precisamente, é a cada dia menos perceptível [...]. Daí a necessidade absoluta de uma ação contínua, uma moral, a outra física, tendo por destino especial recolocar constantemente no ponto de vista geral os espíritos sempre dispostos por si mesmos à divergência e fazer entrar na linha do interesse comum atividades que não cessam de afastar-se dele...¹⁴

Assim, o tema da Unidade acha-se desenvolvido, entre os mais fervorosos de seus intérpretes, com tanto mais fé quanto mais se enraíza na sua convicção de viver, penosamente, dolorosamente, o que hoje chamaríamos de o drama de uma crise de civilização. É bem esse, com efeito, o sentido do termo época "crítica", oposto ao de época "orgânica", colocado em circulação bem antes de Auguste Comte pelo vocabulário da escola saint-simoniana. "O fato fundamental pelo qual se distingue uma época orgânica, escreve Buchez, é a unidade por toda parte, em tudo e por tudo." O estado "crítico", em compensação, é aquele onde, segundo a própria definição da *Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, "toda comunhão de pensamento, toda ação de conjunto, toda coordenação cessou e onde a sociedade não apresenta mais que uma aglomeração de indivíduos isolados e lutando uns contra os outros". Ora, nós acabamos de vê-lo: no plano intelectual e moral, um conflito aparentemente irreduzível não cessa de opor, segundo uma fórmula bastante admirável, "os defensores da civilização, como se nomeiam os liberais, que não crêem em Deus, e os defensores de Deus que não querem associar-se ao progresso da civilização".¹⁵ No plano econômico, as leis do mercado deixam desencadear, sem controle nem regra, os efeitos menos aptos a satisfazer o interesse comum enquanto, do ponto de vista da justiça social, os frutos do trabalho parecem escapar cada vez mais das categorias mais laboriosas. Último exemplo, enfim, desse estado "crítico" que parece caracteri-

zar a sociedade do Ocidente moderno — exemplo sobre o qual a maioria dos teóricos da mística unitária volta, aliás, com singular insistência: a situação criada para a Mulher; os trágicos problemas colocados para ela, em nosso tempo, pelas condições de sua inserção na organização coletiva.

"Não há ninguém, declara Michelet a esse respeito em 1859, que não veja o fato capital de nosso tempo. Por um concurso singular de circunstâncias sociais, religiosas, econômicas, o homem vive separado da mulher [...]. O pior é que eles não parecem ter pressa de se reaproximar. Parece que não têm nada a dizer-se. O lar é frio, a mesa muda e a cama gelada."¹⁶ A causa primeira desse cisma fundamental resulta, segundo Michelet, do fato de que os homens avançaram com passo mais rápido no caminho do progresso: retardadas sob o jugo da Igreja, "as moças, afirma ele, são educadas para odiar aquilo que todo francês ama e crê". (É preciso ler, evidentemente, todo francês segundo o coração de Michelet, isto é, crente e militante da fé democrática.) Mas uma outra causa, e sem dúvida a mais importante, deve ser procurada naquilo que aparece para muitos como uma disfunção da instituição do casamento, mais precisamente uma inadaptação da instituição, tal como é praticada, à evolução presente das consciências e da sensibilidade. "É, eu quase diria, a violação por contrato." A fórmula não é muito diferente da utilizada, uns trinta anos antes, por Fourier, definindo o casamento em sua fórmula atual como não sendo, no mais das vezes, senão "prostituição disfarçada, estupro, violação manifesta".¹⁷ Não muito diferente também, em sua significação essencial, das abundantes afirmações desenvolvidas sobre esse assunto pelos representantes da escola saint-simoniana. "Que cerimônia tocante, ironiza um deles, a de um casamento, consagrado por uma lei desacreditada, com seus textos ridiculamente antiquados, e por uma religião também desacreditada, entre dois esposos que não crêem nem mesmo em seu amor e que juntam frias conveniências ou um sórdido interesse." No final das contas e na visão de uns e outros, no que se refere ao que George Sand, por seu lado, chamava de "a relação mal esta-

belecida entre os sexos em consequência da própria sociedade”, dois fatos principais parecem poder ser definidos como característicos dos costumes do século: o desenvolvimento da prostituição, por um lado; o convite tácito, por outro, à prática generalizada do adultério.

Com toda evidência, a constatação vai diretamente contra toda uma visão legendificada da época, visão que continua a marcar a grande lembrança literária dos cantos e dos ímpetos da paixão romântica. Os historiadores dos fatos sociais não podem deixar, por outro lado, de nuançá-la de maneira mais ou menos sensível. Não é menos verdade que é em relação a essa constatação, em função mesmo do que descrevem e do que denunciam, que os doutrinadores da mística unitária tendem a reconstruir *a contrario* os grandes mitos do Casal humano sacralizado, da união do Homem e da Mulher erigida em “símbolo divino” do encontro da força e da beleza, “da penetração recíproca das almas”... Sem dúvida, de Michelet a Fourier, por exemplo, as atitudes, os pontos de vista, os modelos propostos divergem sensivelmente. Para o primeiro especialmente, em sua defesa da unidade reconquistada do casal, da dignidade da esposa redescoberta e consagrada no casamento, o medo persistente da feminilidade, a obsessão de seus mistérios fisiológicos não o conduzem, apesar de todo o fervor da expressão lírica, muito além dos limites de um moralismo de conteúdo, em suma, bastante tradicional. Para Charles Fourier, em compensação, é em nome das grandes leis da harmonia universal, da necessária complementaridade das paixões, dos desejos e das necessidades que ele se faz o profeta de uma grande obra de total liberação sexual: o objetivo não é nada mais que estabelecer um “mundo plenamente verídico em amor”, do qual serão definitivamente expulsos, com os constrangimentos e os “falsos pudores”, essas mentiras, esses disfarces e essas máscaras que impedem os homens e as mulheres de se encontrar livremente na felicidade de uma mesma comunhão.¹⁸ Quanto às duas igrejas irmãs do saint-simonismo e do positivismo comtiano, sabe-se do papel decisivo que ambas atribuem ao advento da Mulher Messias, ao mesmo tempo

Irmã, Esposa e Mãe. É ela que arrancará o sexo feminino “do domínio da força e do ouro”. (“Filhas de Eva, clama Enfantin, o homem não é mais para vós um senhor.”) É ela igualmente, Sacerdotisa soberana associada ao Pontífice rei, que partilhará a missão de conduzir a humanidade no caminho do Progresso e do Amor — encarnando, assim, o casal sacerdotal a própria imagem do “indivíduo social completo”, aquele no qual se encontram e se equilibram os dons da inteligência, da vontade e da sensibilidade, “ativo e fecundante por um lado”, segundo a terminologia saint-simoniana, “afetivo e executante” por outro...

Da condenação do casamento burguês à visão redentora do Casal sacerdote, guia espiritual de uma humanidade renovada, a caminhada adquire, no caso, o valor de um testemunho singularmente revelador. Na partida, uma análise crítica de um certo estado da sociedade, a constatação de suas desordens e de suas contradições, do esquecimento da noção de bem comum no exclusivo proveito da liberação dos egoísmos individuais. Na chegada, uma igreja reconstituída, uma fé proclamada, um sistema coerente de crenças, de ritos e de símbolos. A busca da unidade não se reduz mais à simples procura de uma nova moral coletiva; pertence doravante ao domínio do sagrado. Não se trata mais apenas de um convite à reconstituição da integralidade da pessoa humana, à reconquista, por cada um de nós, da coerência de seu destino. Não se trata mais tão-somente da necessidade de reconstituir a trama rompida das velhas solidariedades sociais. Através da efusão coletiva, é o próprio “princípio divino” que se procura redescobrir, a “unidade dinâmica” entre o Homem, Deus e o universo que se trata de restabelecer... “Príncipes, clama Saint-Simon, escutai a voz de Deus que fala por minha boca.” Nosso empreendimento, esclarece um de seus discípulos, é da “mesma natureza que a fundação do cristianismo”. E é também Fourier quem vê no advento de um “novo mundo” amoroso o meio mais seguro de realizar “a comunicação mais íntima com Deus”. “Fornecer o germe de uma religião de identificação com Deus, bem diferente das religiões civilizadas que

são cultos de esperança em Deus", é a essa finalidade mística que, segundo ele, não poderão deixar de conduzir a harmonia restabelecida, a liberdade redescoberta dos desejos, das pulsões e das paixões.

Sem dúvida, é preciso destacar as últimas palavras da fórmula de Fourier: a religião da qual ele anuncia e deseja o advento é uma religião "de identificação" com Deus, não "de esperança em Deus". Os mesmos termos poderiam ser utilizados a propósito da quase-totalidade das grandes construções messiânicas do último século. Religiões, é bem assim que elas próprias tendem a definir-se. Mas seria preciso esclarecer, religiões do progresso, da felicidade terrestre, despreocupadas com o além, totalmente indiferentes à noção de salvação. O deus que invocam não tem de responder pela esperança da vida eterna. É ao nível da história dos homens, com o triunfo dessas múltiplas entidades designadas pelas palavras Progresso, Serviço, Harmonia, Pátria, República ou Revolução, que é esperado o advento de seu reino... Entretanto, não existem outras religiões que não as da salvação? Certas esperanças, certas fidelidades temporais não são suscetíveis de arcar com todo um acréscimo de sublimação mística? Os símbolos nos quais elas se encarnam, os rituais que tendem a estabelecer não pertencem ao domínio do sagrado? Enfim, na história de nossas sociedades modernas, não são numerosos os entrecruzamentos entre as expressões da fé tradicional e as afirmações de diversos messianismos políticos, do culto de santa Joana ao da Pátria, do comunitarismo de certas dissidências cristãs ao nascimento dos primeiros grupos socialistas?

O desenvolvimento da mitologia da Unidade durante todo o século XIX não constitui, de fato, senão um indício suplementar, mas decisivo, desse fenômeno capital — ainda que tão mal percebido — da história pré-contemporânea das mentalidades européias, que é o da opulência da religiosidade. Desse fenômeno, não é nossa tarefa tentar medir o surpreendente poder de criatividade — não mais, aliás, que segui-la na diversidade de suas expressões, na multiplicidade de suas

emergências, de seus deslocamentos e de suas metamorfoses. Também não nos cabe interrogar-nos sobre a natureza e a profundidade das grandes mutações sociológicas nas quais ele não pôde deixar de encontrar-se estruturalmente imbricado. Uma certeza permanece, porém, fora da qual, em nossa opinião, não existe nenhuma possibilidade de compreender, em sua verdade essencial, esse tempo que precedeu o nosso, mas cuja herança ainda pesa tanto em nosso destino: sua incoercível vontade de crer. No que concerne mesmo ao catolicismo tradicional, se é preciso, sem dúvida, levar em conta uma certa retração de seu enraizamento social, não se poderia, por outro lado, esquecer o fervor intensificado daqueles que lhe permanecem fiéis, o aparecimento de novas formas de piedade, a multiplicação das novas formas de devoção. E quantas aparições miraculosas, novas ordens fundadas, novos locais de culto edificadas... Mas, sobretudo, quantos apelos, fora das igrejas estabelecidas, à Divindade, quantas invocações ao Sagrado, quantos Templos de que se pretende assentar as fundações. "Que o homem, desde a infância, clama ainda Michelet, habitue-se a reconhecer um Deus vivo na Pátria." "Nós viemos proclamar, profetizam os primeiros saint-simonianos, que a humanidade tem um futuro religioso, que a religião do futuro será maior, mais poderosa que a do passado [...]; que não apenas dominará a ordem política, mas que a ordem política será, em seu conjunto, uma instituição religiosa." Para que multiplicar citações desse tipo? "O que é que não é sacerdócio hoje?", escarnecia Baudelaire. Mais profética que paradoxal, assim aparece, afinal, essa frase de Auguste Comte, escrita em um tempo no qual muitos acreditaram ver tão-só o advento do racionalismo triunfante: "O homem torna-se cada vez mais religioso...".

O paradoxo apenas quis que essa busca, esse fervor tão poderoso e tão geralmente partilhados tenham resultado na proliferação contraditória dos dogmas, dos credos e das Igrejas. O sonho unitário de algum modo voltou-se contra si mesmo. Daí, talvez, a intensidade de sua procura, a insistência tantas vezes patética de seus apelos.

NA DIREÇÃO DE UM ENSAIO DE INTERPRETAÇÃO

Existe uma vertigem do imaginário que não poupa nem mesmo aqueles que pretendem tão-somente seu estudo desinteressado. A extensão, a amplitude dos horizontes entrevistos vêm muito derrisoriamente sublinhar a estreiteza do caminho percorrido. Afinal, nada como o espetáculo do sonho para desenvolver e estimular a especulação intelectual. Para aquele que vê alargar-se diante de si a imensidão opulenta de um mundo a ser explorado, é difícil recusar-se a certos apelos, difícil também de renunciar a transgredir certos limites. A reflexão pode, no caso, satisfazer-se com o simples exame de um repertório de temas, de imagens e de símbolos? Pode renunciar a prolongar-se para além dos dados de fato que se viu capaz de reunir? Esses próprios dados não correm o risco de só encontrar sua significação verdadeira no quadro de uma leitura global, ou ao menos nas perspectivas de uma problemática de caráter suficientemente geral?

De nossa parte, afastaremos a mais imediatamente tentadora dessas tentativas de interpretação, a mais exaltante, contudo, e aparentemente a mais promissora: o estabelecimento de um estreito sistema de filiações, de assimilações, de equivalências ou de referências entre as manifestações essenciais do imaginário político de nosso tempo e as formulações, apreendidas no mais longo de sua duração, das grandes construções mitológicas da história humana. É preciso considerar, por exemplo, o conjunto do complexo mítico ao qual está con-

sagrado este ensaio como pertencente ao domínio de um fundo religioso comum a todas as sociedades indo-européias e do qual não constituiria senão uma das expressões históricas? É verdade que a concepção trinitária da ordem divina presidindo o destino das cidades humanas, o sacerdote, o guerreiro, o lavrador — concepção considerada como uma das características essenciais do universo mental dessas sociedades —, pode ser reencontrada sem muita dificuldade entre algumas das sombras misteriosas que continuam a cercar a imagem do poder... Dever-se-ia, ao contrário, insistir na herança cultural judeu-cristã e na marca decisiva com a qual atingiu, no mais profundo de seus sonhos, de suas esperanças, de suas angústias e de suas recusas, toda uma área de civilização? É verdade também que é difícil traçar uma linha divisória relativamente precisa entre a espera messiânica própria das velhas religiões de salvação e os grandes ímpetus dos milenarismos revolucionários ao longo dos dois últimos séculos. Verdade ainda que uma certa obsessão da Impureza a ser combatida, do Mal a ser exorcizado ou da Redenção a ser assegurada permanece subjacente ao segundo plano de todos os Terrores institucionalizados dos totalitarismos modernos...

A indiscutível legitimidade de hipóteses desse tipo ou de interrogações desse gênero não implica, entretanto, a possibilidade concreta de sempre lhes dar uma resposta. Com efeito, trata-se de nada menos que dominar, ou de tentar dominar, uma matéria histórica estendida por vários estratos sucessivos de civilizações, de resto mal definida, enterrada, no mais das vezes, no mais obscuro do não-dito coletivo. Diante dessa rede singularmente densa de fios emaranhados, o apelo à intuição aparece no final das contas como o recurso mais frequente. Dela é permitido, sem dúvida, esperar, em certos casos privilegiados, repentinos e poderosos clarões. Essas promessas virtuais não afastam, todavia, um risco maior e sempre presente — aquele mesmo de que não escaparam, aplicadas à estética e à vida das formas, algumas das tentativas mais ilustres no domínio de uma mesma espécie de ambição: o abalroamento caótico do tempo e do espaço, as aproximações

falaciosas, as assimilações contestáveis e as generalizações arbitrárias...¹

Para aquele que não tem o gosto ou que não se reconhece com talento para as vastas construções especulativas, não é proibido, na verdade, substituí-las por outros encaminhamentos, mais próximos e aparentemente mais seguros. Recolocado em limites cronológicos mais imediatos e mais restritos, apreendido de alguma forma na especificidade de um certo "tempo" da história, o imaginário político não se furta por isso a toda tentativa de reflexão geral. Para quem aceita reinseri-las na trama de uma história global de nossas sociedades contemporâneas, e interrogar-se tanto sobre as condições de sua gênese e de seu desenvolvimento quanto sobre as funções que elas são chamadas a cumprir, as manifestações desse imaginário tendem mesmo a adquirir o valor de um verdadeiro revelador. Revelador de algumas das crises mais profundas e mais constantes, próprias de um certo tipo de cultura e de civilização. Revelador também de alguns dos problemas mais agudos que a própria evolução dessa civilização continua a colocar aos homens de nosso tempo. Como, especialmente, negligenciar o fato de que os quatro grandes sistemas de representação mítica dos quais tentamos esboçar os contornos — e encontrando-se cada um deles solidamente estruturado em torno de um núcleo bem definido — vêm reunir-se, cotejar-se e por vezes confundir-se em torno de um mesmo tema, isto é, na expressão de uma mesma contestação ou de uma mesma angústia, na formulação de um mesmo apelo ou de uma mesma esperança? Denúncia da solidão do homem moderno, nostalgia das velhas solidariedades desaparecidas, visão de uma comunidade dos espíritos e dos corações, a ser reconquistada, sob formas e em níveis diferentes, da busca doutrinal conduzida em nome do conceito de uma Unidade sacralizada aos fantasmas elementares alimentados à sombra ameaçadora do Complô, a permanência de uma mesma ordem de preocupações no segundo plano dos sonhos do imaginário coletivo não é certamente desprovida de significação. Em todo caso, parece difícil que a observação possa deixar

indiferente qualquer ensaio de reflexão sobre o nascimento e o desenvolvimento das formas presentes da modernidade.

“Parece, já notava há bom número de anos o sociólogo Roger Bastide, que a maioria dos etnólogos está atualmente de acordo em considerar os mitos como respostas a fenômenos de desequilíbrios sociais, a tensões no interior das estruturas sociais, como telas sobre as quais o grupo projeta suas angústias coletivas, seus desequilíbrios do ser.”² No que se refere ao imaginário político, a observação — incessantemente confirmada e ilustrada — constitui sem dúvida o ponto de partida privilegiado de todo ensaio geral de interpretação. É ao longo das linhas de mais forte tensão social que se desenvolve o mito da Idade de Ouro, o da Revolução redentora ou o do Complô maléfico. Não há nenhum dos sistemas mitológicos de que tentamos definir as estruturas que não se ligue muito diretamente a fenômenos de crise: aceleração brutal do processo de evolução histórica, rupturas repentinas do meio cultural ou social, desagregação dos mecanismos de solidariedade e de complementaridade que ordenam a vida coletiva. Nenhum que não se relacione a situações de vacuidade, de inquietação, de angústia ou de contestação. De maneira constante, a análise tende a nos reconduzir à noção durkheimiana de anomia, ou mais geralmente, talvez, à velha distinção, cara à escola sociológica francesa do século XIX, entre “períodos críticos” e “períodos orgânicos”: é nos “períodos críticos” que os mitos políticos afirmam-se com mais nitidez, impõem-se com mais intensidade, exercem com mais violência seu poder de atração.

Também não é à-toa que eles parecem muito geralmente encontrar seu impulso motriz no interior de grupos minoritários, ameaçados ou oprimidos — ou sobre os quais pesa, em todo caso, um sentimento de ameaça ou de opressão. Esses grupos aparecem, no mais das vezes, em uma situação instável em relação à sociedade global, de distorção em relação ao sistema estabelecido ou em via de instauração. Quer essa situação pareça depender prioritariamente de fatores de ordem

econômico-social (deterioração das condições de existência, redução ao estado proletário, rejeição para fora dos quadros sociais tradicionais) ou de fatores de ordem cultural (recusa da modernidade, desagregação das crenças, contestação dos valores comumente admitidos), o problema não apresenta, no caso, senão uma importância afinal secundária. O essencial está no fato de que a efervescência mítica começa a desenvolver-se a partir do momento em que se opera na consciência coletiva o que se pode considerar como um fenômeno de não-identificação. A ordem estabelecida parece subitamente estranha, suspeita ou hostil. Os modelos propostos de vida comunitária parecem esvaziar-se de toda significação, de toda legitimidade. A rede das solidariedades antigas se desfaz. As fidelidades transformam-se em desprezo, as lealdades em aversão. O “nós” torna-se “eles”: isso significa que, ao invés de se reconhecer através das normas existentes na sociedade global, o grupo em questão se redescobre e se define como diferente, ao mesmo tempo que, dolorosa ou violentamente, toma consciência de sua nova singularidade.³

O drama, sem dúvida, é o da alienação. Mas é subjetivamente — enquanto sentimento pessoal e intimamente vivido —, bem mais que pelas condições consideradas como objetivas de seu desenvolvimento, que deve ser definido o estado de alienação. O colonizado pode bruscamente revoltar-se contra uma ordem longamente suportada sem que haja agravamento aparente do sistema que lhe é imposto, até mesmo quando esse sistema se encontra em via de melhorar. Os historiadores das sociedades negro-americanas do último século nos informam que é entre os forros, libertos do jugo da escravidão, que os suicídios foram mais numerosos. Em geral, não foi nos meios mais duramente atingidos pela miséria da condição proletária que nasceram as mais marcantes revoltas operárias. Inversamente, a amplitude dos grandes medos sociais que abalaram as sociedades do Ocidente contemporâneo não tem, no mais das vezes, nenhuma relação com a importância real de seu objeto... O nascimento do mito político situa-se no instante em que o traumatismo social se transforma

em traumatismo psíquico. É na intensidade secreta das angústias ou das incertezas, na obscuridade dos impulsos insatisfeitos e das esperas vãs que ele encontra sua origem.

Apenas assim se pode compreender o caráter essencial da primeira — e da mais evidente — função preenchida pela atividade mítica, que é uma função de reestruturação mental. Existe, como se sabe, para além de sua fluidez, de suas ambigüidades e de suas ambivalências, uma lógica coerente, seria preciso dizer coercitiva, do mito. Mas essa lógica não se limita, afinal, ao estrito encadeamento de suas imagens, ao rigor quase sintático que regula o desenrolar de sua narrativa. Por mais parcial, por mais limitado que possa parecer, cada mito político contém em si mesmo uma visão global e estruturada do presente e do futuro coletivos. Através do culto sustentado em 1940 em torno da pessoa do marechal Pétain, exaltado ao mesmo tempo como herdeiro de uma linhagem camponesa, chefe militar, intérprete de uma moral tradicional e pai protetor da pátria, é toda uma imagem da sociedade francesa que se revela, aquela mesma de que o regime de Vichy desejou a instauração — ou a manutenção. O mito da conspiração judaica vem encontrar todo um sistema organizado de explicação onde se acha resolvido o conjunto dos enigmas colocados pelas vicissitudes da história contemporânea. A nostalgia das Idades de Ouro, da velha França medieval ou da Cidade antiga confunde-se com o sonho de uma comunidade fraterna, liberta das divisões internas, regida por laços de solidariedade poderosamente afirmados...

Aliás, é por aí, bem mais que pelo desvio de filiações frequentemente hipotéticas, que os mitos políticos de nossas sociedades contemporâneas parecem suscetíveis de ser assimilados aos grandes mitos religiosos das civilizações antigas. Estes foram muitas vezes definidos como “leituras imaginárias de um momento histórico”. A expressão vale igualmente para toda mitologia política. A “leitura imaginária” que cada uma delas implica permite, com efeito, devolver à história presente sua inteligibilidade perdida. Graças a ela, o obscuro caos dos acontecimentos reencontra-se submetido à visão de uma or-

dem imanente. O desconhecido ameaçador de um universo social fendido pode ser novamente subjugado e dominado. Sobre os restos das crenças mortas, novas certezas se edificam. Nos corações, nas consciências, os equilíbrios rompidos se reconstituem. Fornecendo-lhe novos elementos de compreensão e de adesão, o imaginário mítico permite àquele que a ele se abandona reamarrar-se em um presente reconquistado, tomar pé em um mundo que voltou a ser coerente, que voltou a ser, com efeito, claramente “legível”.

Narrativa de caráter explicativo, não se poderia esquecer, no entanto, que o mito é também potência mobilizadora. A função de reestruturação mental do imaginário político corresponde, então, uma outra, que é de reestruturação social. Surgindo em uma situação de rompimento do meio histórico, desenvolvendo-se em um clima de vacuidade social, o mito político é instrumento de reconquista de uma identidade comprometida. Mas ele aparece também como elemento construtivo de uma certa forma de realidade social. O apelo dos milenarismos revolucionários não faz senão projetar no absoluto os valores próprios desse ou daquele grupo em posição de ruptura com a ordem dominante. Concorrendo, no que se referê a esses grupos, para fazê-los tomar consciência de sua identidade, ele contribui igualmente para estreitar sua coesão e para assegurar sua identidade: é no sonho da revolução proletária que o proletariado se afirma verdadeiramente enquanto classe autônoma. Do mesmo modo, a idéia da Idade de Ouro, inseparável da noção de coletividade restrita, deve normalmente conduzir a um estreitamento do espaço social em torno de pequenos grupos comunitários, solidariamente fechados sobre si mesmos. Da mesma maneira ainda, uma história da conspiração, apreendida em sua permanência de fato de ordem política, não cessa de mesclar o real e o imaginário, a autenticidade objetiva e a fabulação mítica, não cessando os sonhos e as realidades do complô de engendrar-se uns aos outros, de desenvolver-se uns em relação aos outros.

Em todos os casos, uma das conseqüências mais visíveis das manifestações do imaginário político é essa emergência de

formas novas de organização comunitária, nascidas no interior da sociedade global e no mais das vezes em oposição a ela. (O que exprimiríamos mais claramente, posto de lado todo pedantismo, utilizando os termos antagônicos, extraídos do vocabulário de Max Weber, de *Gesellschaft*, isto é, o conjunto de um sistema social definido enquanto entidade político-jurídica, e de *Gemeinschaft*, ou seja, comunidade definida enquanto lugar de encontro e de troca de solidariedades afetivas.) O mito político aparece assim, do ponto de vista da observação sociológica, como tão determinante quanto determinado: saído da realidade social, é igualmente criador de realidade social.⁴ Surgido ali onde a trama do tecido social se rompe ou se desfaz, ele pode ser considerado como um dos elementos mais eficazes de sua reconstituição. Testemunho de uma crise que afeta o grupo inteiro ao mesmo tempo que cada um dos indivíduos que o compõem, é nos dois planos, o da reinserção social do indivíduo “anomizado” e o da reestruturação do grupo, que ele tende a trazer-lhe um certo tipo de resposta.

Partindo da história social, apoiando-se sobre seus dados, toda tentativa de reflexão consagrada aos fenômenos do imaginário político leva, portanto, a esta constatação: a ausência de hiato entre o individual e o coletivo. Mas é em uma constatação semelhante que desemboca igualmente todo ensaio de interpretação conduzido a partir de dados de ordem especificamente psicológica. Esse segundo fio condutor deve ser, parece, mantido tanto mais firmemente quanto, apreendida nos exclusivos termos de crise de sociedade ou de situação de anomia, a realidade mítica corre o risco de não aparecer senão sob uma luz enganosamente redutora. Se é verdade, com efeito, que em seu desenrolar, em suas vicissitudes e em seus desregramentos a história influi sobre as situações psicológicas, é verdade também que as situações históricas permanecem estreitamente dependentes das leis e das perturbações da psique humana. Sem dúvida, todo transtorno, toda rup-

tura manifestada na vida social afeta o eu até nas mais secretas de suas profundezas. Sem dúvida, o meio histórico é, consciente ou inconscientemente, vivido por cada um como uma realidade interior, ativa, imperiosa, por vezes mesmo singularmente invasora. Mas não se poderia esquecer que as possibilidades de expressão do eu permanecem inscritas em um registro imutável e, no final das contas, bastante curto. As conseqüências psíquicas das grandes perturbações históricas, das grandes mutações políticas ou sociais só encontram sua tradução no quadro de um certo número de potencialidades, incluídas em cada indivíduo e de caráter sem dúvida universal. O teclado vibra, ressoa diferentemente segundo pressio-nemos mais ou menos fortemente essa ou aquela das notas que o compõem. No entanto, é preciso lembrar que se trata sempre do mesmo teclado. “A psicologia da criança, escreve no mesmo sentido Claude Lévi-Strauss, constitui o fundo universal infinitamente mais rico que aquele de que dispõe a sociedade particular.”

Não ignoramos a que equívocos podem prestar-se tais fórmulas. Convém precisar, portanto, que não é de modo algum nossa intenção reabrir os termos do velho debate (que permanece, contudo, no coração de toda consciência histórica) entre a história concebida em uma visão unitária e a história dominada pelo conceito de pluralidade, entre a história ciência da permanência e a história ciência das diferenças. No que se refere mais particularmente à história das mentalidades coletivas, é um traço comum de todas as obras que, desde algumas dezenas de anos, marcaram seu desenvolvimento — e naquilo que apresentam de mais estimulante, de mais poderosamente inovador — insistir nas noções de modificação, de mutação ou de ruptura. Depois de Lucien Febvre, Philippe Ariès e Michel Foucault, ficamos sabendo das perturbações decisivas que conheceram, em um espaço de tempo surpreendentemente curto, as atitudes e os comportamentos diante da vida e da morte, as relações do homem com o sagrado, a sexualidade ou a loucura. Não se trata de recolocar em questão essa aquisição. Trata-se apenas de chamar a atenção para outros ní-

veis, outras perspectivas de análise. Ninguém contestará a legitimidade de uma tentativa que consistisse em ressaltar a extrema diversidade, em função dos tempos, das civilizações e das culturas, dos modos de expressão, da sensibilidade ou das formas da criatividade estética. É preciso, no entanto, rejeitar Bachelard, situando em uma dimensão intemporal os sonhos produzidos pela imaginação humana no contato das árvores, da terra, da água ou das nuvens — apoiando-se na permanência dos esquemas representativos, dos símbolos e das metáforas? Em seus *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Georges Devereux, por outro lado, mostrou claramente que, se suas manifestações variam segundo o contexto social no interior do qual se manifestam, os distúrbios psiquiátricos são por toda parte da competência de um mesmo tipo de diagnóstico clínico.⁵ Do mesmo modo, é preciso admitir como um fato de evidência que, em sua formulação, na redação de seu discurso, as grandes mitologias políticas de nosso tempo dependem muito estreitamente dos dados políticos, sociais e culturais da situação histórica nas quais se desenvolvem. Que as próprias condições desse desenvolvimento se acham, além disso, subordinadas ao accidental, aos fenômenos de crise, de tensão ou de marginalização, a constatação acaba de ser feita. Uma vez que a análise, indo mais fundo, atinge o que se pode chamar de o problema de seu enraizamento psíquico, tem-se a sensação de escapar à ondulação dos tempos, de abordar uma ordem que é a das perenidades primeiras.

Recolocados nessas perspectivas, os grandes mitos políticos das sociedades contemporâneas não podem deixar de aparecer como uma das formas de expressão de bom número das principais constantes psicológicas inerentes à pessoa humana.⁶ O sonho da Idade de Ouro, como vimos, é inseparável do fenômeno de nostalgia, isto é, da fixação nos valores de infância, de sua persistente presença no centro da vida adulta. O apelo ao Salvador responde a uma situação de vacuidade: é a busca de um pai ausente ou a substituição de uma paternidade recusada por uma *imago* paterna idealizada. A esperança da revolução messiânica traduz as pulsões da vontade megalômana

que pretende moldar o mundo segundo seus próprios modelos. As imagens contraditórias da Cidade, protetora ou tentacular, correspondem à da Mãe, enseada fechada de segurança ou ogra devoradora. A denúncia do complô é liberadora do medo, do ressentimento e da cólera... E, sem dúvida, cada uma dessas tendências pode ganhar um aspecto patológico, tornar-se melancolia regressiva, neurose de transferência, delírio de perseguição ou obsessão paranóica. Permanecem, entretanto, insidiosamente presentes no que a observação clínica definirá como um estado de normalidade. Basta um esforço muito elementar de introspecção para reencontrá-las todas, meio enterradas ou claramente ativas, no interior de cada um de nós. Quem não tem sua Idade de Ouro, sua época privilegiada de referência afetiva, o momento do passado onde permanecem cristalizados seus sonhos de luz e de felicidade? Quem não experimentou por vezes a espera do transtorno liberador? De fato, não há nenhum dos apelos dos mitos políticos de nosso tempo, em sua multiplicidade e em suas contradições, que não possa recolher em nós mesmos virtualidades de resposta, já que foi em nós mesmos, por nós mesmos, na banalidade de nosso inconsciente, que encontraram sua primeira expressão, manifestaram suas primeiras exigências.

Presentes na normalidade do psiquismo individual (considerando o caráter muito relativo da noção de normalidade), os sonhos e as pulsões do imaginário estão presentes também na normalidade do psiquismo coletivo. A atenção encontra-se naturalmente atraída pelas formas efervescentes da atividade mítica, suas manifestações mais tumultuosas e mais ostentatórias. A análise tende, assim, a privilegiar seus aspectos neuróticos, a só apreendê-la em seus estados de morbidez — e estes, com efeito, não deixam de corresponder aos períodos de crise, aos episódios de tensão ou de desequilíbrio no interior do corpo social. A regra quer, entretanto, que o patológico esteja sempre em germe no normal. De fato, sob uma forma banalizada, atenuada, não há nenhum dos grandes mitos políticos de que tentamos abarcar os contornos que não possa ser encontrado fora do quadro das exclusivas sociedades doentes.

O apego afetivo aos sonhos de um passado idealizado jamais cessou de alimentar a epopéia e a romança; institucionalizado, oficializado, ele se exprime igualmente nas comemorações, na celebração das datas aniversárias, no culto prestado à memória dos heróis legendários. A ideologia do Progresso, dominante há mais de dois séculos nas sociedades ocidentais, a fé na Razão, na Ciência e na Técnica, a crença no advento final de um reino de felicidade e de justiça podem ser consideradas como uma das formas edulcoradas da espera milenarista. Nenhum sistema político, quaisquer que sejam os princípios de que se vale e por mais democrático que possa pretender-se, ignora o fenômeno da encarnação, da personalização do poder; todo líder, todo chefe de partido tende mais ou menos a tomar a fisionomia do Salvador. Enfim, conhece-se o papel que desempenham, como fator essencial de coesão coletiva, a presença e o temor do "outrô", a imagem do Bárbaro rondando as portas da Cidade, o sentimento de sua estranheza e da ameaça que esta representa para a segurança do grupo e para a manutenção de seus valores tradicionais.

Na medida em que é permitido falar de sociedades equilibradas, isto é, de sociedades cujas tensões internas são mantidas em limites suportáveis, não há nenhuma entre aquelas às quais parece poder aplicar-se esse qualificativo que não deixe uma certa margem aos poderes do sonho, como aliás aos da violência, da agressividade, até mesmo da revolta. Mas se encontra paralelamente em ação todo um dispositivo de mecanismos reguladores que permite controlá-los, represá-los, canalizá-los e, finalmente, integrá-los ao sistema estabelecido. Essa é especialmente a função preenchida, nas sociedades tradicionais, pelos rituais de passagem, pelas confrarias, pelas associações de idade e sobretudo pelas festas, de que uma abundante literatura sociológica pôs claramente em evidência o caráter essencial de "transgressões ordenadas". Saturnais, Festa dos Loucos, Carnaval parecem consagrar o reviramento brutal dos tabus, das censuras e das hierarquias estabelecidas, mas essa subversão permanece estreitamente limitada no tempo e fica submetida a regras costumeiras de uma extrema

precisão; liberando certas formas de violência em um quadro predeterminado, permitindo a expressão provisória de um certo estado de revolta contestadora, ela contribui, no final das contas, para a preservação e para a manutenção da ordem existente. Conviria interrogar-se da mesma maneira sobre os mecanismos institucionais que, no quadro das sociedades modernas e em função dos ímpetos do irracional mítico, preenchem uma função semelhante de regulação e de compensação. Muitos cerimoniais hoje contestados ou condenados ao desuso, muitos ritos da vida coletiva ou formas de aprendizado social herdadas de tempos mais antigos ou elaborados no decorrer do último século retomariam sem dúvida sua verdadeira significação.

Assim, novamente, reúnem-se e coincidem fatores de interpretação sociológica e fatores de explicação psicológica. O mesmo movimento pendular que nos conduziu do social ao psíquico leva-nos de volta do psíquico ao social. Em relação a isso, extrairemos de Roger Bastide um exemplo aparentemente muito particular: o dos distúrbios mentais que afetam certos trabalhadores africanos que imigraram para a Europa. Roger Bastide mostra, de maneira plenamente convincente, que esses distúrbios existiam em estado latente nesses indivíduos antes de sua transplantação para um outro quadro de inserção social.⁷ Mas encontravam-se contidos no contexto tradicional da vida comunitária africana. Os freios estouraram ao mesmo tempo que cessaram de funcionar as válvulas de segurança. Em uma situação de vacuidade cultural, de ruptura do meio, os sintomas neuróticos se exacerbaram, depois se manifestaram em toda a sua amplitude... Na medida em que o processo de elaboração e de desenvolvimento do delírio é assimilável ao do mito, a referência não é fortuita. Não há diferença de natureza, apenas de grau, entre uma expressão mítica considerada sã e uma expressão mítica considerada patológica: é o mesmo imaginário que, canalizado, disciplinado em uma sociedade com estruturas hierárquicas bem assentadas, regulada por trocas harmoniosas de solidariedade e

de complementaridade, se exalta e se febricitava quando as defesas postas em ação para salvaguardar o equilíbrio dessa sociedade se encontram bloqueadas ou suprimidas. Do mesmo modo, as grandes perturbações tectônicas podem fazer jorrar gêiseres, cascatas tumultuosas, fontes ardentes. Essa súbita irrupção, contudo, só pode ser explicada pela existência prévia de lençóis de água subterrâneos. Presentes no modelado do relevo, na natureza do tapete vegetal, eles permaneciam ocultos ao olhar. Foi preciso a ruptura do substrato mineral para liberá-los na intensidade de sua potência. As perturbações do meio histórico desempenham um papel idêntico ao das fendas tectônicas: é a elas que se devem esses jorros impetuosos de forças, até então subjacentes, saídas do mais profundo do imaginário mitológico.

Constatação tanto mais temível quanto as sociedades técnicas de nosso tempo, na própria normalidade do funcionamento de seus sistemas políticos, tenderam cada vez mais a eliminar essas potências do sonho de suas estruturas orgânicas, a rechaçá-las para fora de seus quadros institucionais. Depois de Saint-Simon, Auguste Comte e muitos outros, Durkheim insistira, por sua vez, no começo deste século, na necessidade de redescobrir, de redefinir e de restaurar novas formas de "transcendência social" — condição essencial, a seus olhos, da manutenção do princípio de coesão no interior de nossas sociedades ocidentais. Nas sociedades tradicionais, é — como se sabe — no sagrado que o poder jamais cessou de encontrar o fundamento primeiro de toda legitimidade. Finda mesmo a antiga gesta dos Deuses e dos Heróis, geradores dos povos e fundadores das cidades, não se pode ignorar o que o mistério de Reims, o óleo derramado sobre a fronte e o ombro de seus soberanos, o milagre das curas reais, o poder também do sangue e da linhagem, a presença das sepulturas há um milênio alinhadas lado a lado nas criptas de Saint-Denis haviam continuado a representar para os homens da Antiga França... E, sem dúvida, "ruptura inaugural", a Revolução rompeu os velhos encantos, repeliu os antigos sortilégios, extinguiu a antiga magia. Mas logo se assistiu à lenta elaboração, depois

aos progressos cada vez mais rápidos de um tipo novo de "transcendência social", aquele mesmo que se pode designar ao mesmo tempo como pertencente ao domínio de uma espécie de misticismo laico ou de um positivismo sacralizado. De fato — e com seu ritual, seus símbolos e seu lirismo retórico —, era uma nova forma de religiosidade política que acabara por se reconstituir em torno de um sistema relativamente coerente de valores coletivos: culto do Direito, da Justiça, da Liberdade e da Solidariedade, celebração da Pátria, fé no Progresso humano, no advento no interior das consciências de uma nova moral autenticada pela Razão. É preciso admitir que esse sistema ficou longe de beneficiar-se de um fenômeno de total adesão: é precisamente em suas zonas de vacuidade, é também em seus momentos de ruptura ou de contestação que se situa a maioria dos movimentos de efervescência mítica evocados nestas páginas. A aceitação do maior número, entretanto, basta para permitir-lhe assegurar um papel global de equilíbrio, de regulação, mas também de muito real e muito poderosa animação. Ignorar, por exemplo, esse fato considerável que é o da sacralização, na visão da maioria de nossos compatriotas, da idéia e do próprio termo República, é condenar-se a nada compreender da história sentimental e moral da França dos anos 1900.

Consequência provável do imenso traumatismo da Primeira Guerra Mundial: sob formas diversas, voando de um só golpe em estilhaços ou esfacelando-se pouco a pouco com uma inexorável lentidão, foi o conjunto desse sistema, progressivamente alicerçado em todo o decorrer do último século, que desmoronou quase totalmente. "Desencantamento do mundo", é aqui, sem dúvida, que a velha e famosa fórmula de Max Weber ganha sua significação essencial. O fenômeno está longe, na verdade, de ter atingido em sua totalidade a vida das sociedades modernas. O imaginário nelas mantém ao menos um refúgio, que é o do esteticismo. Fato significativo sob esse aspecto: enquanto as próprias igrejas parecem obstinar-se em se despojar de todo o maravilhoso de seu antigo legendário, a exclusiva fábrica de imagens publicitária mobi-

liza, intatos, os poderes do sonho de toda uma sociedade, exalta seus fantasmas, alimenta-os com um mundo incessantemente renovado de formas, de signos e de símbolos. Permanece verdadeiro, entretanto, que, desprovido de qualquer segundo plano de autêntica transcendência, privado de qualquer dimensão sacralizante, o poder social tem tendência a não mais definir-se, doravante, senão em função dos exclusivos critérios da eficácia e da racionalidade.⁸ Nos mecanismos da organização coletiva, o único lugar concedido ao imaginário viu-se praticamente reduzido àquele — estritamente formal — que parece poder ser abandonado sem dano à expressão de certas sobrevivências rituais destinadas a um irremediável desaparecimento. Nem por isso cessou de aprofundar-se o corte entre o mundo diurno e o mundo noturno, o sagrado e o profano, o maravilhoso e o cotidiano, o onírico e o real. “Por toda parte a neve, já anunciava Nietzsche, a vida está muda aqui. Nada brota e nada cresce aqui...”

Mas há forças que não podem ser reduzidas ao silêncio. Quando já não são satisfeitas no quadro dos templos oficiais, as exigências do sagrado encontram sua expressão nas formas mais aberrantes da religiosidade. Eliminadas das normas da organização coletiva, ignoradas, suspeitas ou reprovadas, as potências do sonho ressurgem em explosões anárquicas. A uma ordem política e social que se mostra inapta a integrá-las, que não fala mais à imaginação nem ao coração, a um universo cotidiano desencantado, descolorido, corresponde o apelo a outros sortilégios: os cortejos flamejantes da Nuremberg nazi, suas catedrais de luz, seus cantos, suas tochas e suas auriflamas, ou as noites da Sorbonne de Maio de 1968, sua embriaguez de palavras e os vãos simulacros de uma revolução impossível... Sem dúvida, é preciso acreditar — o autor deste ensaio está ele próprio convencido disso — na superioridade criadora da inteligência, em sua incomparável capacidade de invenção e de renovação. Mas Dionísio permanece, é um deus inquieto. No final das contas, é mais prudente, é preciso ousar dizer, mais razoável, reconhecer-lhe seu lugar — seu justo lugar — que tentar abafar sua voz.

NOTAS

A preocupação de não sobrecarregar inutilmente este ensaio conduziu-nos a acompanhá-lo apenas de um aparato crítico relativamente reduzido em relação à amplitude dos problemas evocados.

Em especial, não nos pareceu indispensável multiplicar as referências às obras clássicas que freqüentemente utilizamos e que, de Diderot a Péguy, passando por Balzac ou Alexandre Dumas, foram objeto de numerosas reedições. Parece-nos permitido esperar que a esse respeito se terá confiança na exatidão de nossas citações.

Em compensação, tivemos o escrúpulo de não omitir nenhum dos autores e nenhuma das obras que contribuíram — e muitas vezes de maneira decisiva — para a nossa reflexão e que têm condições de permitir ao leitor prosseguir-la, aprofundá-la ou contradizê-la.

I — PARA UMA INTRODUÇÃO AO IMAGINÁRIO POLÍTICO

(1) Consagrado ao estudo do imaginário político, este ensaio teria sido inconcebível se, há cerca de quarenta anos, três grandes obras não tivessem vindo modificar os horizontes da cultura contemporânea: as de Mircea Eliade, de Claude Lévi-Strauss e de Georges Dumézil. Essas obras constituem o ponto de partida indispensável a toda tentativa de abordagem do fenômeno mitológico, qualquer que seja a forma por ele assumida. Considerando sua amplitude, não as citaremos, no entanto, em seu conjunto, mas volume após volume, em relação imediata com cada um dos problemas evocados.

Entre as obras gerais mais úteis para a compreensão global do tema, convém, além disso, mencionar: Roger Caillois, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938, * e *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950; Ernst Cassirer, *The philosophy of symbolic forms*, New Haven, Yale University Press, 1965, 3 v.; Vilfredo Pareto, *Mythes et idéologies*, textos reunidos por Giovanni Busino, Genebra, Droz, 1966; Carl Gustav Jung e Karoly Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1968; Marie Bonaparte, *Mythes de guerre*, Paris, PUF, 1950; René Girard, * *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; *La fonction symbolique: essais d'anthro-*

pologie, reunidos por Michel Izard e Pierre Smith, Paris, Gallimard, 1979; Karl Abraham, *Rêves et mythes*, trad. do alemão, Paris, Payot, 1977.

No que se refere mais especialmente ao mito político, ver Henry Tudor, *Political myth*, Londres, Pall Mall, 1972, e André Reszler, *Mythes politiques modernes*, Paris, PUF, 1981. Ver sobretudo, na obra de Henri Desroches, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. Consultar-se-á ainda o número especial dos *Cahiers Internationaux de Sociologie*, de dezembro de 1962.

(2) Da obra considerável de Mircea Eliade, ler sobretudo, em relação ao tema deste livro, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952; *Aspect du mythe*, Paris, Gallimard, 1963; *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1965, e *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

(3) Três exemplos dessa análise do mito em termos de mistificação: Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Éd. du Seuil, 1957; Alfred Sauvy, *Mythologies de notre temps*, Paris, Payot, 1965; Raymond Ruyer, *Les nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

(4) De Claude Lévi-Strauss, referimo-nos principalmente às seguintes obras: *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, e *Mythologiques*, Paris, Plon, 1964: 1, *Le cru et le cuit*, 1964; 2, *Du miel aux cendres*, 1966; 3, *L'origine des manières de table*, 1968; 4, *L'homme nu*, 1971. Ver também o estudo intitulado "Comment meurent les mythes", in *Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 128 e s.

(5) Ver Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1965; *L'eau et les rêves*, Paris, Librairie José Corti, 1968; *L'air et les songes*, Paris, Librairie José Corti, 1943; *La terre et les rêveries du repos*, Paris, Librairie José Corti, 1965; *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, Librairie José Corti, 1968.

(6) Gilbert Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.

(7) Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Julliard, 1962. Convém observar, além disso, que o próprio Claude Lévi-Strauss não deixa de atribuir toda sua importância à "perspectiva histórica" em relação aos esquemas da antropologia estruturalista. "O método estruturalista", escreve ele (*Du miel aux cendres*, cit.), "não se opõe a uma perspectiva histórica; bem ao contrário, concede-lhe um lugar de primeiro plano: aquele que cabe de direito à contingência irreduzível sem a qual não se poderia nem mesmo conceber a necessidade... Para ser viável, uma pesquisa toda inteira voltada para as estruturas começa por inclinar-se diante do poder e da inani-dade do acontecimento." Em compensação, em nossa opinião é uma concepção de história particularmente redutora a que ele apresenta, quando a mostra organizando seus dados em função tão-somente das "expressões conscientes da vida social". Parece-nos evidente que os dados inconscientes pertencem, eles também, ao território do historiador, na própria medida em que são desvendáveis através do tempo.

II — A CONSPIRAÇÃO

(1) O relato desses fatos foi diretamente extraído da obra particularmente esclarecedora de Norman Cohn, *Histoire d'un mythe. La conspiration juive et les "Protocoles des Sages de Sion"*, Paris, Gallimard, 1967. Para os textos dos *Protocoles* citados mais adiante, referir-se igualmente a essa obra.

(2) J. Michelet e E. Quinet, *Des jésuites*, reed., Paris, J.-J. Pauvert, 1968.

(3) Abbé Augustin de Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Vouillé, Diffusion de la pensée française, 1973, 2 v. Reeditada numerosas vezes, a obra foi publicada pela primeira vez em Londres em 1797.

(4) "O surgimento da animalidade na consciência", observa Gilbert Durand, "é significativo de uma depressão da pessoa até as fronteiras da unidade" (G. Durand, *Structures*, cit.). Em seu ensaio sobre as representações do polvo, Roger Caillois mostra bem, por outro lado, o parentesco que une, no imaginário, os monstros bebedores de sangue: o polvo, com seus tentáculos e suas ventosas, pertence ao mesmo universo mítico da aranha e do vampiro (R. Caillois, *La pieuvre*, Paris, La Table Ronde, 1973). Vê-se assim sublinhada, ligada à da mácula, a obsessão do sangue. "Essa palavra sangue", escreve Edgar Poe, citado por Durand, "essa palavra suprema, essa palavra rainha, sempre tão rica de mistério, de sofrimento e de terra, essa sílaba pesada e glacial." O homem do complô esvazia suas vítimas de seu sangue ou o corrompe irremediavelmente por seu contato.

(5) Abbé H. Desportes, *Le mystère du sang chez les juifs de tous les temps*, prefácio de É. Drumont, Paris, 1889. Ver igualmente André Baron, *Les sociétés secrètes et leurs crimes*, Paris, Daragon, 1906, e Albert Monnier, *Le crime rituel chez les juifs*, prefácio de É. Drumont, Paris, Trequin, 1914.

(6) O tema da surra nas nádegas (sendo esta desta vez infligida a piedosas religiosas) é retomado por A. Baron (*Les sociétés*, cit.), para ser posto na conta dos franco-maçons, acusados de serem os organizadores das jornadas revolucionárias de 1792-1793, onde semelhantes sevícias teriam sido constatadas.

(7) Abbé H. Desportes, *Le juif franc-maçon*, Paris, 1890.

(8) Sobre o lugar ocupado pela obsessão do demônio e das potências demoníacas em uma parcela muito ampla da opinião católica no final do século XIX, ver o pequeno livro, particularmente sugestivo, de Eugen Weber, *Satan franc-maçon; la mystification de Léo Taxie*, Paris, Julliard, 1964.

A título de exemplo dessa literatura, este breve trecho do *Écho de Rome*, de 1º de janeiro de 1894: "Combatendo a franco-maçonaria, é o próprio inferno que combatemos... Faz muito tempo que as milícias infernais estão soltas... Nas lojas-de-fundo, o culto de Satã já está organizado, com seu rito, suas cerimônias, seus sacramentos, tudo se realizando em meio a pavorosos privilégios". O tema principal é o da existência, por trás das instituições oficiais da Maçonaria, de "lojas-de-fundo", cujos iniciados se entregam a atos sacrílegos (especialmente à profanação de hóstias consagradas), e até mesmo à invocação de demônios.

Para muitos autores, essas "lojas-de-fundos" são, aliás, apenas uma emanção do "poder judeu". "Eu já lhes expliquei, escreve Drumont em *La Libre Parole*, de 19 de agosto de 1889, que a franco-maçonaria era de origem judaica e que os judeus, sobretudo depois da guerra, eram os senhores absolutos das lojas." Ler, sobre esse tema, Copin-Albanelli, *La conspiration juive dans le monde chrétien*, Paris, La Renaissance Française, 1909; Mgr Ernest Jouin, *Le péril judéo-maçonnique*, Paris, Émile-Paul, 1920, t. 1; ou, ainda, Léon de Poncins, *Les forces occultes dans le monde moderne*, Paris, 1943.

No que se refere, por outro lado, às comparações a ser estabelecidas com as grandes caças às bruxas dos séculos XVI e XVII, ver especialmente Julio Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, Paris, Gallimard, 1973.

(9) Ver Guillaume Bertier de Sauvigny, *Un type d'ultra-royaliste, le comte Ferdinand de Bertier et l'énigme de la Congrégation*, Paris, Les Presses Continentales, 1948.

(10) É mesmo curioso constatar que, durante o período revolucionário, muitas vezes o complô maçônico viu-se denunciado como particularmente perigoso para as instituições republicanas. Assim, *Le Journal des Hommes Libres*, de 18 de fevereiro de 1797, denuncia a abertura de uma loja maçônica em Laval como um refúgio para os "parentes de emigrados, os *chouans* de regresso, aqueles que ostentaram a insígnia branca". "A reabertura dessa sociedade monstruosa é do mais sinistro augúrio para os republicanos e eles não vêem sem certa surpresa redobrar-se a atividade desses eternos conspiradores" (citado em Albert Lantoin, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, 2ª ed., Paris, E. Nourrit, 1948). Ver também J.-A. Faucher e A. Richer, *Histoire de la franc-maçonnerie en France*, Paris, Nouvelles Édition Latines, 1967.

(11) Sobre a sociologia do anti-semitismo, ver principalmente, entre uma abundante literatura, Robert F. Byrnes, *Antisemitism in modern France*, New Brunswick, Rutgers University, 1950. Ver igualmente Michel Winock, *Édouard Drumont et Cie*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

(12) Ver o *Journal Officiel*, relatório da sessão da Câmara dos Deputados de 17 de junho de 1904. Ao deputado de direita Prache, denunciando a franco-maçonaria como uma sociedade secreta em contravenção com as leis, o deputado Laferre responde exigindo a dissolução das Ordens Terceiras: "A verdadeira maçonaria, aí está ela", clama ele, "mais temível que a outra".

III — O SALVADOR

(1) Ver A. Derôme, *La dernière carte. Qui est Pinay? Quelles sont ces chances?*, Paris, Éd. Médicis, 1952, e *Paris-Match*, 21-28 mar. 1951.

Sobre a imagem do senhor Pinay, ver igualmente André Stébio, *Antoine Pinay*, Paris, Éd. du Journal du Parlement, 1955, e a tese de Sylvie Guillaume, *Antoine Pinay et la confiance politique*, Paris, Presses de la FNSP, 1984.

(2) Sobre o sistema de valores representado pelo personagem do senhor Pinay, um excelente testemunho é fornecido pela obra de Jules Romains, *Examen de conscience des français*, Paris, Flammarion, 1954.

(3) Ver Jean Tulard, *Le mythe de Napoléon*, Paris, Colin, 1971.

(4) Ver G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, Librairie José Corti, 1965.

(5) Maurice Barrès, *Les deracinés*, Paris, Plon, 1897.

(6) André Malraux, *Les chênes qu'on abat*, Paris, Gallimard, 1971. Será útil comparar esse testemunho com o de René Benjamin, *Le maréchal et son peuple*, Paris, Plon, 1941.

(7) Para tudo que se refere à mitologia política do nacional-socialismo alemão, ver o notável livro (publicado cedo demais, sem dúvida, para ter encontrado o público que merecia) de Dominique Pelassy, *Le signe nazi*, Paris, Fayard, 1983.

(8) Ver Dominique Pelassy, *Le signe nazi*, cit.

(9) Ver L. Hamon e A. Mabileau, *La personnalization du pouvoir*, Paris, PUF, 1964. Igualmente, *Charismatic political leadership*, Princeton University Press, 1968.

(10) Stephan George, *Poèmes* ("Le septième anneau"), tradução francesa de Maurice Boucher, Paris, Aubier, 1969.

(11) Sobre o culto do herói, ver muito evidentemente Thomas Carlyle, *Les héros, le culte du héros et l'héroïsme dans l'histoire*, Paris, Colin, 1888 (tradução e introdução de J.-B. Izoulet Labatières). Ver ainda Michel Henri Gihes, *Aux origines de la théorie du pouvoir charismatique*, Paris, 1974 (Memória do IEP, sob a direção de R. Girardet, multig.).

(12) Sobre o culto do marechal Pétain, somos devedores de numerosas indicações nos trabalhos ainda inéditos de Alain-Gérard Slama, que este concordou em nos comunicar.

(13) Ver Raoul Girardet, *La société militaire dans la France contemporaine (1814-1939)*, Plon, 1953.

(14) Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard: 1) *L'idéologie des trois fonctions dans les peuples indo-européens*, 1968; 2) *Types épiques indo-européens*, 1971; 3) *Distances romaines*, 1973.

(15) Sobre a noção de legitimidade, ver principalmente Paul Bastid et al., *L'idée de légitimité*, Paris, PUF, 1967. Consultar ainda Carl Schmitt, *Légalité, légitimité*, trad. do alemão, Paris, Sirey, 1936; W. Fach, *Politische Legitimität*, Frankfurt-am-Main/Nova York, Campus, 1978, e Alfred Grosser, *Au nom de quoi? Fondements d'une morale politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1969.

(16) Guglielmo Ferrero, *Pouvoirs: Les génies invisibles de la cité*, trad. do italiano, Paris, Plon, 1943.

(17) Erik Erikson, *Adolescence et crise: La crise d'identité*, trad. do inglês, Paris, Flammarion, 1972.

(18) Ver K. Jennings e R. G. Niehi, *The political character of adolescence*, Princeton University Press, 1974. Indicações úteis em Gérard Mendel, *La révolte contre le père: Une introduction à la sociopsychanalyse*, Paris, Payot, 1968.

(19) Robert d'Harcourt, em um bellissimo livro, *L'évangile de la force: Le visage de la jeunesse du Troisième Reich*, Paris, Plon, 1936.

(20) Sobre os movimentos de juventude alemã no período hitlerista e pré-hitlerista, Walter Laqueur, *Young Germany*, Londres, Routledge and Kegan, 1962.

Ver também Werner Klose, *Histoire de la jeunesse hitlérienne*, trad. do alemão, Paris, Albin Michel, 1966, e H. W. Koch, *The Hitler youth*, Londres, MacDonald and James, 1973.

Um excelente testemunho sobre toda uma mentalidade é fornecido pela coletânea de cantos de E. F. Bartelmas e R. Moetlich, *Sprachchor der Hitlerjugend*, Stuttgart-Berlin-Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1940.

(21) Ver Dominique Pelassy, *Le signe nazi*, cit.

IV — A IDADE DE OURO

(1) Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, rééd., Raphèle-les-Arles, Marcel Petit éd., 1980.

(2) Ver o estudo de Danielle Léger, "Les utopies du retour", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, set. 1979, p. 45 e s.

(3) Úteis indicações na obra de Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969.

(4) Ver Charles Rihs, *Les philosophes utopistes: Le mythe de la Cité communautaire en France au XVIIIe siècle*, Paris, Marcel Rivière, 1970.

(5) Ver Jean Cazeneuve, *Bonheur et civilisation*, Paris, Gallimard, 1966. Evocando os paraísos prometidos e os paraísos perdidos, o autor insiste, contudo assinalando a interferência de suas imagens, no fato de que, nas religiões de salvação, o paraíso do final dos tempos não se confunde com o Éden original. O horizonte místico permanece muito diferente. A felicidade original é precária, sendo o homem independente de Deus definido como essencialmente falível. A beatitude final, em compensação, é a da perfeição celeste, ou seja, a da fusão total da criatura com Deus. O primeiro paraíso é o dos remorsos; o outro, o das esperanças.

(6) Relatado por Danielle Léger, artigo citado. A afirmação é atribuída a Brice Lalonde. Ilustra muito bem as ambigüidades do movimento ecológico contemporâneo, em seus aspectos essencialmente reversíveis: regressão e protesto, passadismo e criatividade, liberação e busca de uma nova ordem. Para uma dimensão histórica mais ampla, ver o artigo de Jean Ségué, "Une sociologie des sociétés imaginées. Monarchisme et utopie", *Annales*, mar.-abr. 1971, p. 328 e s.

(7) Ver a tese de Gaetano Manfredonia, *L'individualisme anarchiste en France* (tese do IEP, multig.), sob a direção de R. Girardet, Paris, 1984. O movimento saturnino, segundo Gaetano Manfredonia, conhecerá, alguns anos mais tarde, uma dissidência "selvagista". Os "selvagistas" publicarão, em fevereiro de 1900, um jornal efêmero, *L'Âge d'Or*, que se propõe militar pelo retorno às forças "primitivas" da existência humana. Esses grupos parecem ter permanecido estreitamente minoritários no interior do movimento anarquista francês.

(8) Para tudo que se refere a J.-J. Rousseau, não fizemos senão seguir muito de perto as análises, a nosso ver decisivas, de Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.

(9) Antoine Louis-Léon de Saint-Just, *Fragments sur les institutions républicaines*, precedido de *L'esprit de la révolution*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.

(10) Ver o belíssimo livro de Fernand Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française*, Paris, Plon, 1924, t. 2. Ver especialmente, no tomo 2, o capítulo consagrado aos "profetas do passado", do qual foram extraídas as citações que se seguem.

(11) Sobre o sonho rural, ver especialmente Paul Vernois, *Le roman rustique de George Sand à Ramuz*, Paris, Nizet, 1962. Ver igualmente, além do artigo já citado de Danielle Léger, "Les utopies du retour", o estudo de Rémy Ponton, "Les images de la paysannerie dans le roman social à la fin du XIXe siècle", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nov. 1979, p. 62 e s. Consultar, ainda, Henri Mendras, *Voyage au pays de l'utopie rustique*, Lyon, Actes du Sud, 1979.

(12) De Nicolas Rétif de La Bretonne, ler essencialmente, sobre o assunto, *La vie de mon père*. O pai de Nicolas, Edme Rétif, nasceu em 1692 e morreu em 1764.

(13) Lezay-Marnesia, *Le bonheur dans les campagnes*, Neufchâtel, 1785. De inspiração fundamentalmente rousseauísta, a obra se pretende uma apologia do retorno da nobreza tradicional à terra. O ideal é o de uma sociedade patriarcal onde a velha nobreza reencontrará, ao lado de sua preeminência em via de extinção, o senso de seus deveres. A fidelidade ao pensamento de J.-J. Rousseau encontra-se aqui associada a uma certa forma de reação nobiliária, antiburguesa e anticapitalista.

(14) O problema encontra-se amplamente tratado na obra, muito freqüentemente esquecida, de Bernard Groethuyzen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, Gallimard, 1927. É dessa obra que foram extraídas as citações que se seguem.

(15) Citado por Bernard Groethuyzen, *Origines de l'esprit*, cit. A obra do padre Croiset é de 1743.

(16) Citado por Bernard Groethuyzen, *Origines de l'esprit*, cit.

(17) Exemplo recente dessa condenação do dinheiro por uma certa tradição dita de "direita": o número especial *L'Argent* da revista *Éléments* ("révue de la nouvelle droite") da primavera-verão de 1984 (n. 50). Ver especialmente o artigo de Alain de Benoist, "L'argent comme symptôme", p. 43 e s. "O dinheiro e o lugar que lhe é conferido são bem o sintoma de que o ter conta mais que o ser", afirma o sumário.

(18) Citado por Bernard Groethuyzen, *Origines de l'esprit*, cit.

(19) Hemsterhuis, *Alexis ou l'Âge d'Or*, 1787.

(20) Aproximaremos essas observações das análises de Gaston Bachelard, em *La Terre et les rêveries du repos*, cit.

(21) Citado por Bernard Groethuyzen, *Origines de l'esprit*, cit., *Lettre à Mgr l'archevêque de Lyon*, 1763.

(22) *Actuel*, n. 32, jun. 1972. Ver especialmente o editorial "C'est quoi la bonne vie?", às p. 5 e 6. Destacaremos também, à p. 11, essa profissão de fé tradicionalista bastante surpreendente em um magazine considerado como "progressista" ou "esquerdista": "O homem, enraizado em seu solo, apóia-se na tradição, enquanto o homem industrial, e mais ainda o nômade que se delineia nele, não percebe mais essas iniciações senão como vestígios misteriosos de seu distante passado, etc.".

(23) Rose-Marie Lagrave, *Le village romanesque*, Paris, Actes du Sud, 1980.

(24) Ver J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, artigo "Régression".

Ver igualmente Michel Neyraut, "De la nostalgie", *L'Inconscient, Revue de Psychanalyse*, n. 1, jan.-mar. 1967, p. 60 e s.

(25) Ver Carl Gustav Jung, *Problèmes de l'âme moderne*, Paris, Buchet-Chastel, 1961 (prefácio do Dr. R. Cohen). Igualmente *Présent et avenir*, Paris, Buchet-Chastel, 1962.

(26) O texto de Court de Gibelin, saudando no mesmerismo, do qual foi um dos adeptos, o meio de recuperar o "tempo feliz da primavera da humanidade", é citado no estudo de Bronislaw Baczko, "Lumières et utopies. Problèmes de recherches", *Annales*, mar.-abr. 1971, p. 355 e s.

(27) John Atkins, *Les mémoires du futur 1960-3750*, Paris, Denoël, 1958.

(28) É Mme. de Stael quem, em *De l'Allemagne*, evoca, por seu lado, a propósito dos sonhos da Idade de Ouro, "o pesar de ter perdido e a ambição de reencontrar".

V — A UNIDADE

(1) Jules Michelet, *Oeuvres complètes*, éd. Paul Viallaneix, Paris, Flammarion, 1957, t. 16.

(2) Ver *Politique d'Auguste Comte*, textos escolhidos e apresentados por Pierre Arnaud, Paris, Colin, 1965, e sobretudo *Du pouvoir spirituel*, apresentado e anotado por Pierre Arnaud, Paris, Le Livre de Poche, 1978, Col. "Pluriel". Consultar,

além disso, Henri Grouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. 3, *Auguste Comte et Saint-Simon*, Paris, Vrin, 1941.

(3) De Saint-Simon, ler sobretudo, em relação a isso, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*, apresentados por H. Desroches, Paris, Éd. du Seuil, 1969. Ver também os textos particularmente sugestivos de Buchez, Enfantin, etc., citados in Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simoniste et la femme*, Pisa, Giolardia, 1980. Ler ainda a obra sempre atual de Sébastien Charlety, *Histoire du saint-simonisme, 1825-1864*, reed. Genebra, Gauthier, 1964.

(4) Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.

(5) Félicité de Lamennais, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, in *Oeuvres complètes*, Paris, 1836, t. 7. A primeira edição da obra data de 1826.

(6) Joseph de Maistre, *Du pape*, Genebra, Droz, 1966, (ed. crítica, com introdução de J. Lovic). A primeira edição data de 1819.

(7) *Du pouvoir spirituel*, cit.

(8) Sobre Lavis e seus manuais, o importante estudo de Pierre Nora, "Lavis instituteur national", in *Les lieux de mémoire: La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. 247 e s. Sobre Albert Malet, a tese de Bernard Icard, *Albert Malet et ses manuels*, Paris, 1979 (tese do IEP, sob a direção de R. Girardet, multig.).

(9) Citado por Bernard Icard, *Albert Malet*, cit. As citações de Albert Malet referem-se às primeiras edições de seu manual, que se espaçam entre 1902 e 1913 segundo a sucessão das classes.

(10) Eugen Weber, "La formation de l'Hexagone républicain", in *Jules Ferry, fondateur de la République*, Paris, Éd. da EHESS, 1985, p. 223 e s.

(11) In *Mémoire sur la science de l'homme*. Tendo todas as religiões "sido fundadas sobre bases científicas", afirma Saint-Simon, toda reorganização do "sistema científico" acarretará por consequência "reorganização e ordenamento do sistema religioso".

(12) In M. T. Bulciolu, *L'école saint-simoniste*, cit.

(13) J. Michelet, *Le banquet*, cit.

(14) *Du pouvoir spirituel*, cit.

(15) A fórmula é do Padre Enfantin.

(16) J. Michelet, *La femme*, in *Oeuvres complètes*, 1959, t. 18.

(17) Charles Fourier, *Le nouveau monde amoureux*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Anthropos, 1967, t. 7.

(18) Ver sobre esse assunto Henri Desroches, *Les religions de contrebande*, Paris, Mame, 1974. O autor insiste na dificuldade de distinguir historicamente "o que depende de uma religião não-conformista e o que dependerá de um socialismo não-religioso". Da mesma maneira pela qual uma dissidência religiosa dos séculos XVII e XVIII pode já ser considerada como uma "antecipação socialista", muitos socialismos do século XIX podem ser apreendidos como constituindo um "posfácio" a uma "tradição de dissidência cristã".

VI — NA DIREÇÃO DE UM ENSAIO DE INTERPRETAÇÃO

(1) Ver André Malraux, *Les voix du silence*, Paris, Galerie de la Pléiade, 1952.

(2) Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972. Ver também, de Roger Bastide, "Mythes et utopies", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 28, 1960, p. 3 e s.

(3) Ver, sob a direção de Georges Balandier, *Sociologie des mutations*, Paris, Anthropos, 1970. Mais especialmente os estudos de G. Gorielly, "Signification actuelle de l'idée de révolution", e de J. Duvignaud, "Anomie et mutations sociales". Ver também Georges Duveau, *Sociologie de l'utopie*, Paris, PUF, 1961, e Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967.

(4) Uma certa comparação pode ser estabelecida, sob esse aspecto, com as manifestações da criação artística. A obra de arte, ela também, pode ser interpretada como um reflexo da vida social; mas não deixa, por outro lado, de contribuir para a formação de novos comportamentos coletivos. Cf. Pierre Francastel, *Peinture et société. Naissance et destruction d'un espace plastique*, Paris, Gallimard, 1965, e sobretudo Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie. Thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, trad. fr. de B. Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1967.

(5) Georges Devreux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1969. Ver também Robert Kaufmann, *Millénarisme et acculturation*, Bruxelas, Éd. de l'Institut de Sociologie, 1964.

(6) "É no mito, escreve Roger Caillois, que se apreende melhor, ao vivo, o conluio das perturbações mais secretas, mais virulentas do psiquismo individual e das pressões mais imperativas e mais perturbadoras da existência social." Em torno desse tema, ver principalmente Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, 1949; Geza Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard, 1967; François Laplantine, *Les trois voix de l'imaginaire*, Paris, Éditions Universitaires, 1974; Karl Abraham, *Rêve et mythe. Essais de psychanalyse appliquée*, trad. do alemão de Ilse Barande, Paris, Payot, 1977.

(7) Ver Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, cit.

(8) Ver François Laplantine, *Les trois voix de l'imaginaire*, cit.